الرسائل والمسائل

جلد اوّل

تصنیف

شیخ المشائخ پیر محمد چشتی

جامعہ غوثیہ معینیہ بیرون یکہ توت پشاور

گلف پبلشرز محلّہ جنگی قصہ خوانی پشاور

اَلرَّسَائِل وَالْمَسَائِل

از

شیخ الحدیث مولانا پیر محمد چشتی

دارالعلوم جامعہ غوثیہ معینیہ بیرون یکہ توت پشاور

نام کتاب: .... الرسائل والمسائل

مصنف: .... شیخ الحدیث مولانا پیر محمد چشتی

باہتمام: .... فضل الرحمٰن

کمپوزر: .... عاطف شہزاد چشتی

پروف ریڈنگ: .... اُستاذِ حدیث سید طاہر علی

ڈیزائنر: .... ندیم خان

تعداد: 1100

جلد: .... اوّل

سالِ اشاعت: 2015ء

نمبر شمار	فہرست	صفحہ نمبر

التماس

اس کتاب کی تدوین و اشاعت میں قرآن کریم کی آیات اور احادیث نبوی ﷺ کے حوالہ جات میں ہر ممکن احتیاط برتی گئی ہے تاہم ادارہ کسی بھی نادانستہ غلطی کے لئے معذرت خواہ ہے اور اس کی نشان دہی کیلئے قارئین کا ممنون ہوگا۔

کتاب میں موجود مقالہ جات کے حوالے سے قاری کے ذہن میں کوئی اشتباہ ہو تو اس کو دور کرنے کیلئے بھی ادارہ ہذا سے رابطہ کیا جا سکتا ہے تا کہ آئندہ ایڈیشن میں اُن اشتباہات کا ازالہ کیا جا سکے۔

ادارہ ہذا اپنے قارئین کی آراء اور مفید مشوروں پر سنجیدگی سے غور کرنے کے ساتھ تہہ دل سے اُن کا شکر گزار ہوگا۔

منجانب:

ادارہ

روزے داری اور انجکشن

میرا سوال یہ ہے کہ ڈرپ اور رگ والے انجکشن پر روزہ ٹوٹتا ہے یا نہیں۔؟

السائل ...... حاجی فضل رحیم، ولی محمد، یاردین، بادشاہ خان (درہ آدم خیل صوبہ سرحد)

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

جواب:۔ جہاں تک رگ میں انجکشن لگانے یا ڈرپ لگانے سے روزہ کے بحال رہنے یا ٹوٹ جانے کا سوال ہے شریعت مقدسہ کی روشنی میں اس کا صحیح جواب سمجھنے کے لیے بطور تمہید مندرجہ ذیل باتوں کو سمجھنا ضروری ہے؛

پہلی بات:۔ روزہ کی حقیقت کہ وہ شریعت کی زبان میں صبح سے شام تک نیت کے ساتھ اُن تمام چیزوں سے اپنے آپ کو بچائے رکھنے کا نام ہے جو اس کے منافی ہیں۔

دوسری بات:۔ روزہ کی تعریف میں مذکورہ تین چیزوں میں سے امرِ اول یعنی صبح سے شام تک کا وقت اس کے لیے ظرف ہے جبکہ امرِ دوم یعنی نیت اس کے لیے شرط ہے اور امرِ ثالث یعنی منافی ومفطرات سے اپنے آپ کو بچائے رکھنا اِس کا اکلوتا رُکن ہے۔

تیسری بات:۔ روزہ کے ٹوٹ جانے کا مطلب شریعت کی زبان میں یہ ہوتا ہے کہ اس کے رُکن کے منافی کوئی کردار یا کوئی عمل مذکورہ وقت کے کسی بھی حصہ میں لاحق ہو کر اس اکلوتے رُکن کو اُٹھا دے بالفاظ دیگر روزہ کا یہ رُکن نہ رہے یا اس کی اہلیت وصلاحیت مذکورہ وقت کے کسی حصّہ میں ختم ہو جائے یا اس کے کسی منافی فعل کا ایسا سبب پایا جائے جسے شریعت نے اصل کے قائم مقام قرار دیا ہو۔

چوتھی بات:۔ روزہ کے منافی چیزیں جن کو شریعت کی زبان میں مفطرات صوم یعنی روزہ کو

توڑنے والی چیزیں کہا جاتا ہے کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں، مفطرات صُوری اور مفطرات معنوی۔

مفطرات صوری سے مراد فقہاء کرام کی اصطلاح میں وہ اعمال وحرکات ہیں جن کو روزہ دار اپنے اختیار وعمل سے چاہے اُن سے اُسے توانائی اور صلاح بدن کا افادہ واستفادہ حاصل ہوتا ہو یا نقصان وتکلیف بہر حال ایسی چیزوں سے روزہ کا فساد یقینی امر ہے جس میں فقہاء احناف کا قطعاً کوئی اختلاف ہی نہیں ہے۔

مفطرات معنوی سے مراد روزہ دار کے جسم کے اندر کوئی ایسی چیز پہنچانے کا عمل ہے جس سے اُسے توانائی اور صلاح بدن یا تلذذ حاصل ہو سکے چاہے یہ عمل وہ خود کریں یا کسی اور سے کرائے۔ نیز اُسے اِس کا علم ہو یا نہ ہو بہر تقدیر اس صورت میں بھی روزہ کا ٹوٹنا یقینی امر ہے جس میں فقہاء احناف کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔

پانچویں بات:۔ مفطرات صوم کی اِن دو متفقہ صورتوں کے علاوہ اور جتنی بھی واقعات وجزئیات ہو سکتے ہیں وہ سب کے سب فقہائے کرام کے مابین اختلافی ہیں کہ بعض اُنہیں روزہ کے ٹوٹنے کے اسباب میں شمار کرتے ہیں اور بعض اُنہیں غیر مفسد وغیر مفطر قرار دے کر روزہ کی بحالی کا فتویٰ دیتے ہیں جبکہ اِن دونوں یعنی مفطرات صوریہ ومفطرات معنویہ کی صورت میں جملہ فقہائے احناف، مجتہدین عظام اور غیر متنازعہ پیشوایانِ اسلام قرون اولیٰ سے لے کر اب تک بیک آواز روزہ کے ٹوٹنے پر متفق ہیں۔ گویا فقہ حنفی کے پیشوایانِ مذہب مجتہدینِ کرام سے ثابت اسلامی دستاویزات وکتبِ فتاویٰ کے مطابق روزہ کے ٹوٹنے کی متفقہ صورتوں کی کل اقسام تین ہیں۔

اِفطار صوری فقط جس کی مثالوں میں کسی روزہ دار کا مٹی، کوئلہ، لکڑی یا لوہے کے ٹکڑے جیسی کسی چیز کو حلق سے نیچے اُتارنا یا اس قسم کی کسی بھی خارجی چیز کو چاہے مفید ہو یا نقصان دہ اپنے جسم کے کسی بھی اندرونی حصہ میں خود داخل کرنا یا دوسرے سے داخل کرانا ہے جس سے روزہ کا

ٹوٹنا یقینی امر ہے یعنی جملہ فقہاء کے نزدیک متفقہ طور پر روزہ ٹوٹتا ہے۔
اِفطار معنوی فقط جس کی مثالوں میں کسی روزہ دار مرد کا تبطین یا تفخیذ کی شکل میں قضاء شہوت کرنا جس میں اِنزال بھی ہو جائے، مقعد کے راستے سے دوائی جسم کے اندر داخل کرنا، ناک کے ذریعہ دماغ تک دوائی پہنچانا یا کان میں مائع دوائی ڈالنے جیسے اعمال شامل ہیں جن میں روزہ کا ٹوٹنا جملہ فقہاء احناف کے مابین متفقہ ہے۔
اِفطار صوری و معنوی مَعاً یعنی دونوں مُفطِر یکجا ہوں اس کی پھر دو قسمیں ہیں؛
پہلی قسم:۔ وہ جس میں اِن دونوں مفسد و مفطر چیزوں کی یکجائیت میں کسی قسم کا شک وشبہ نہ ہو اس کی مثالوں میں کسی روزہ دار کا کھانا، پینا چاہے کھانے پینے کی یہ چیزیں خوراک کی ہو یا دوائی کے قبیل سے بہرحال اس سے نہ صرف روزہ ٹوٹے گا بلکہ کفارہ بھی لازم ہوگا۔
دوسری قسم:۔ وہ جس میں ان دونوں کی یکجائیت میں شک وشبہ کی گنجائش ہو سکتی ہو اس کی مثالوں میں اِنزال بِقُبلہ مع مَص اللعاب والشہوت اور لُوبان، عود وغیرہ کسی خوشبودار مفرّح دُھواں کو اپنے عمل سے کَش کر کے حلق کے اندر اُتار کر تلذّذ و فرحت حاصل کرنے جیسے اعمال شامل ہیں۔اِس صورت میں محض روزہ ٹوٹے گا کفارہ لازم نہیں ہوگا۔
چھٹی بات:۔ عبادات سے لے کر معاملات تک شریعت مقدسہ کے جملہ احکام تاریخ کے ہر دور اور قیامت تک جملہ انسانوں کی ہدایت و رہنمائی کے لیے ہیں اور انسانی جسم کو توانائی پہنچانے کے لیے ڈرپ اور رگ کے انجکشن جیسے میڈیکل سائنس کے موجودہ ایجادات یا ان سے بھی زیادہ معقول وآسان اور زیادہ مؤثر ذرائع واسباب کے آئندہ متوقع ترقیوں کے حوالہ سے روزہ کے ٹوٹنے یا نہ ٹوٹنے کے مسائل کی طرح نت نئے جنم پانے والے ہزاروں سوالات و مسائل کا حل اگر اسلامی دستاویزات میں موجود نہیں ہوگا تو اِس کا واضح مطلب یہ ہوگا کہ دین اسلام مکمل ضابطہ حیات نہیں ہے اور قال اللہ و قال الرسول ﷺ کا اسلامی ذخیرہ قیامت تک ہر دور کے تقاضوں کے

مطابق انسانوں کی رہنمائی کرنے میں ناکام ہے، العیاذ باللہ ایسا ہرگز نہیں ہے۔اہل اسلام کا متفقہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا دین اسلام کامل ومکمل ضابطہ حیات ہے اور قیامت تک ہر دورِ ترقی کے تقاضوں کے مطابق انسانوں کی رہنمائی کے لیے اُس کے احکام وہدایات کافی وشافی ہیں جن کی تشریح قرونِ اولیٰ سے لے کر اب تک علماءِ حق، مجتہدین اور فقہاء کرام نے اپنے اپنے اَدوار میں کرتے آئے ہیں آئندہ بھی حق بین وحق شناس علماءِ دین کا طبقہ یہ فریضہ انجام دیتا رہے گا۔(اِنْشَاءَ اللّٰہ)

اِن تمہیدی معلومات ومسائل کے بعد اب ڈرپ اور رگ کے انجکشن سے متعلقہ سوال کا جواب واضح ہوگیا کہ یہ دونوں از قبیل مُفطِرات معنویہ ہونے کی وجہ سے بالیقین مفسد صوم ہیں۔اِن دونوں سے جملہ فقہائے کرام اور سلف صالحین کی کتبِ فتاویٰ کے مطابق روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور بعد میں اُس کی قضاء لازم ہوتی ہے۔جیسے ہدایہ میں ہے؛

''وُجُوْدُ الْمُنَافِی صُوْرَۃً اَوْمَعْنًی یَکْفِیْ لِاِیْجَابِ الْقَضَاءِ''

یعنی رُکنِ صوم کے منافی صوری ﴿یا﴾ معنوی میں سے کسی ایک کی موجودگی روزہ کے ٹوٹ جانے اور قضاء کے واجب ہونے کے لیے کافی ہوتی ہے۔

اِسی طرح فتاویٰ بحرالرائق میں ہے؛

''وَفَسَدَ صَوْمُہٗ لِوُجُوْدِہٖ مَعْنًی''(۱)

یعنی رُکنِ صوم کے منافی معنوی کی موجودگی کے وجہ سے اُس کا روزہ فاسد ہوا۔

اِس کے علاوہ روزہ کے ٹوٹ جانے کی تیسری صورت یعنی افطار صوری ومعنوی معاً کی موجودگی کا بھی روزہ دار کی رگ میں لگائے جانے والے ڈرپ وانجکشن کی صورتوں میں احتمال موجود ہے جب اِفطار صوری فقط ﴿یا﴾ معنوی فقط میں سے انفرادی طور پر صرف ایک کی موجودگی سے ہی روزہ جملہ فقہاء کرام کے نزدیک متفقہ طور پر ٹوٹ جاتا ہے تو اِن دونوں کی اجتماعی طور پر یکجا موجودگی میں بدرجہ اولیٰ ٹوٹے گا کیوں کہ روزہ کے ٹوٹ جانے کے لیے جملہ فقہاء کرام کے نزدیک کل صورتیں بنیادی طور پر

یہی تین ہیں۔ جیسے فتح القدیر میں ہے؛

''لِعَدَمِ الْمُنَافِیْ صُوْرَۃً وَمَعْنًی ''(۲)

یعنی روزہ کے نہ ٹوٹنے کی اصل وجہ ان میں سے کسی بھی صورت کی عدم موجودگی ہے۔

اسی طرح فتاویٰ بحرالرائق شرح کنزالدقائق میں ہے؛

''وَالصَّحِیْحُ اَنَّہٗ لَا یَفْسُدُ لِاَنَّہٗ لَمْ یُوْجَدْ مِنْہُ الْفِعْلُ وَلَمْ یَصِلْ اِلَیْہِ مَافِیْہِ صَلَاحُہٗ''(۳)

یعنی روزہ دار کی مرضی کے بغیر کسی شخص نے لوہے کے ٹکڑے جیسی کوئی ایسی چیز اُس کے جسم کے اندر داخل کر کے غائب کیا جو دوائی بھی نہیں ہے اور کھانے کا بھی نہیں ہے جو اُس کے جسم کے لیے توانائی وتقویت فراہم کرتی ہوتی بلکہ نقصان وضرر ہے تو امام قاضی خان نے روزہ کے بحال ہونے یا ٹوٹنے سے متعلق فقہاء کرام کا اختلاف بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ؛

اُس کے روزہ کے نہ ٹوٹنے کی رائے صحیح ہے کیوں کہ روزہ کے ٹوٹنے کے لیے جو تین صورتیں ہوتی ہیں اُن میں سے کوئی ایک صورت بھی یہاں پر موجود نہیں ہے۔ اگر افطار صوری یا معنوی میں سے کوئی ایک بھی موجود ہوتی تو یقیناً ٹوٹ جاتا لیکن ایک بھی موجود نہیں ہے لہٰذا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔

اسی طرح فتاویٰ فتح القدیر میں ہے؛

''قَدْعَلِمْتَ اَنَّہٗ لَا یَثْبُتُ الْفِطْرُ اِلَّا بِصُوْرَتِہٖ اَوْ مَعْنَاہُ''(۴)

یعنی فطر صوری یا فطر معنوی کے بغیر روزہ کے نہ ٹوٹنے کا تجھے علم ہو چکا ہے۔

امام ابن ہمام رَحْمَۃُ اللّٰہِ تَعَالٰی عَلَیْہِ کی اِس عبارت سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ روزہ کے ٹوٹ جانے کا دارومدار مذکورہ تین صورتوں پر ہے یعنی اِن میں سے کسی ایک صورت کے پائے جانے پر روزہ یقیناً ٹوٹتا ہے اور کسی ایک کی بھی عدم موجودگی کی صورت میں نہیں ٹوٹتا۔ جب رگ کے انجکشن اور

ڈرپ کی صورت میں مُفطر معنوی کی موجودگی یعنی مریض کو جسمانی توانائی وتقویت حاصل ہونا یا ان کا عام حالات میں سبب توانائی ہونا چونکہ امر یقینی ہے جس کا انکار کوئی صاحبِ عقل شخص نہیں کرسکتا تو پھر روزہ کا ٹوٹنا بھی یقینی امر ہے جس میں شک وشبہ یا اختلاف کی قطعاً گنجائش نہیں ہے۔ بہر حال روزہ دار کی رگ میں لگائے جانے والے انجکشن اور ڈرپ کی صورت میں ظاہری حالات سے یہی معلوم ہورہا ہے کہ یہاں پر اِفطار صوری ومعنوی دونوں موجود ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ اِفطار صوری کی موجودگی کی بابت شک وشبہ کی گنجائش ہوسکتی ہے لیکن افطار معنوی کی موجودگی اظہر من الشمس ہے کیوں کہ ڈرپ یا رَگ کے انجکشن میں سے ہر ایک اپنی زوداثری کی وجہ سے مریض کو توانائی پہنچاتا ہے۔ اِفطار معنوی کی اصل روح ومقصد بھی یہی ہے، جیسے فتاویٰ فتح القدیر میں ہے؛

''وَهُوَاِيْصَالُ مَا فِيْهِ نَفْعُ الْبَدَنِ اِلَى الْجَوْفِ سَوَآءٌ كَانَ مِمَّا يُتَغَذّٰى بِهٖ اَوْ يُتَدَاوٰى بِهٖ''(۵)

یعنی افطار معنوی کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز سے بدن کو توانائی مل سکتی ہے اُسے بدن کے اندر پہنچایا جائے عام اس سے کہ وہ از خوراک کے قبیل سے ہو یا دوائی کے۔

اِس کے علاوہ رگ کے انجکشن وڈرپ سے روزہ کے ٹوٹ جانے پر وہ حدیث بھی دلیل ہے جس میں اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا؛

''اَلْفِطْرُ مِمَّا دَخَلَ''

یعنی روزہ ہر اُس سبب توانائی سے ٹوٹ جاتا ہے جو روزہ دار کے جسم کے اندر داخل ہوجاتا ہے۔

اِس حدیث شریف سے صاحبِ ہدایہ اور امام ابن ہمام جیسے فقہاء عظام نے استدلال کیا ہے اور امام ابن ہمام نے تقریباً چھ (6) سندات سے اس کی تخریج بھی فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو (فتح القدیر، ج2، ص266)۔ الغرض رگ کے انجکشن اور ڈرپ سے روزہ نہ ٹوٹنے کا قول کوئی صاحبِ بصیرت اور فقہ اسلامی سے شناسائی رکھنے والا کوئی شخص نہیں کرسکتا۔

تمہیدات نمبر 1 تا 5 کی روشنی میں حاصل ہونے والا یہ جواب پھر بھی مجمل ہے، جس کی تفصیل اِس طرح ہے کہ روزہ کا جو اکلوتا رُکن ہے یعنی امساک عن المفطرات (روزہ کے توڑنے والے اعمال سے اپنے آپ کو روکنا) اُس کے دو پہلو ہیں۔ اوّل صوری۔ دوم معنوی۔ (بالفاظ دیگر ظاہری و باطنی)۔

ظاہری پہلو:۔ ظاہری حالات اور انسانی عادات و معمولات کے مطابق مخصوص طبعی خواہشات مثلاً کھانے پینے اور ازدواجی تعلقات سے اجتناب کیا جائے۔

باطنی پہلو:۔ اِن طبعی خواہشات وضروریات پر عمل کرنے کی صورت میں انسانی بدن کو جو توانائی و تقویت حاصل ہوتی ہے کسی اور ذریعہ سے اُسے یا اُس کے اسباب کو اپنے اندر داخل کرنے سے اجتناب کیا جائے تا کہ روزہ کی فرضیت کا اصل فلسفہ یعنی نفس اَمّارہ پر نفس مطمئنہ کو غلبہ حاصل ہو کر اللہ کے فرمان ''لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ'' کی دست آوری ہو سکے۔

اِسی تناسب سے مفطرات صوم یعنی روزہ کے توڑنے والی چیزوں کی بھی بنیادی طور پر دو قسمیں ہوئی۔ رکن صوم کے ظاہری رُخ پر عمل کرنے یعنی معمول اور حسب عادت طبعی خواہشات سے اجتناب کرنے میں چونکہ روزہ دار کے اپنے اختیاری عمل یعنی دانستہ کردار معتبر ہے کہ باوجود طاقت و استطاعت کے محض اللہ کی رضا کی خاطر اِن کے ارتکاب سے اپنے آپ کو روکتا ہے اِس لیے اس کے منافی کردار یعنی ظاہری طور پر روزے کو توڑنے والی چیزیں جنہیں فقہائے کرام کی اصطلاح میں مُفطِرات صوری یا افطارِ صوری کہا جاتا ہے، بھی روزہ دار کے اپنے ہی اختیار و دانستہ اعمال قرار پائے۔ یہی وجہ ہے کہ نادانستگی کے عالم میں بھول کر کھانے پینے سے یا دُھواں جیسی کسی خارجی اور مضرو نا قابل توانائی چیز کا روزہ دار کے دخل عمل کے بغیر اُس کے اندر جانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا جبکہ اِسی چیز کو روزہ دار اپنے اختیاری عمل کے ذریعہ اپنے جسم کے اندر داخل کرے تو ٹوٹتا ہے۔ جیسے فتاویٰ درالمختار میں ہے؛

''وَمَفَادُہٗ اَنْ لَوْ دَخَلَ حَلْقَهُ الدُّخَانَ اَفْطَرَ''(٦)

یعنی نادانستہ طور پر اُس کے دخل عمل کے بغیر دُھواں، مکھی اور غبار جیسی چیزوں کا اُس کے حلق کے اندر جانے کی صورت میں روزہ کے نہ ٹوٹنے کے فتویٰ کا مفاد و مدلول یہ ہے کہ اگر روزہ دار نے دیدہ دانستہ طور پر اپنے اختیاری عمل کے ذریعہ اِن میں سے کسی چیز کو اپنے حلق میں داخل کیا یا کسی کے ذریعہ داخل کرایا تو اِس کا روزہ ٹوٹ جائے گا۔

اِسی طرح فتاوی مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر میں ہے؛

''عَلٰی هٰذَا لَوْاَدْخَلَ حَلْقَهٗ فَسَدَ صَوْمُهٗ''(۷)

یعنی رُکنِ صیام کے ظاہری پہلو میں روزہ دار کے اختیاری عمل معتبر ہونے کی طرح اُس کے منافی عمل یعنی مفطر صوری میں بھی روزہ دار کا اپنا اختیاری عمل معتبر ہونے کی بنیاد پر بسا اوقات ایک ہی چیز میں فتوے مختلف ہوتے ہیں اور احکام کا رُخ بدل جاتا ہے۔

مثال کے طور پر دُھواں، غُبار اور مکھی جیسی مضر صحت چیزوں کا روزہ دار کے دخل و عمل کے بغیر خود بخود اُس کے حلق میں داخل ہونے سے روزہ نہیں ٹوٹتا کیوں کہ میزانِ شریعت میں جو مفطر صوری معتبر ہے اُس کا وجود یہاں پر نہیں ہے اور جس کا وجود ہے وہ شریعت میں رُکنِ صیام کے منافی نہیں ہے، بخلاف اِس کے کہ اِن ہی جیسی کسی چیز کو روزہ دار اپنے دخل و عمل اور اپنے اختیاری فعل کے ذریعہ اپنے اندر داخل کرے تو روزہ ٹوٹ جائے گا کیوں کہ شرعی معیار کے مطابق مفطر صوری کا وجود پایا گیا۔

شریعتِ مقدسہ نے جیسے مُفطر صوری کو رُکنِ صوم کے ظاہری پہلو کے مقابلہ میں روزہ دار کا اختیاری دخل عمل قرار دیا ہے۔ اِسی طرح رُکنِ صوم کے معنوی و باطنی پہلو کے مقابلہ میں مُفطر معنوی و باطنی کو بھی اُس کے تناسب پر رکھا ہے یعنی رُکنِ صوم کے باطنی پہلو کا مسبّبات کا اپنے اسباب پر مرتب ہونے کے خود کار نظامِ قدرت کے ماتحت روزہ دار کے دائرہ اختیار سے خارج ہونے کی طرح مُفطر معنوی کا مُفطر صوری پر مرتب ہونا بھی مسبّبات کا اپنے اسباب پر مرتب ہونے کے خود کار نظامِ قدرت کے ماتحت ہے اور روزہ دار کے اختیار سے خارج ہے۔ مثال کے طور پر خوراک کرنا روزہ دار کے اختیار

یں ہے جبکہ اُس پر مُرتّب ہونے والے نتائج (جز وَبدن ہوکر توانائی وتقویت کا حاصل ہونا اس کے اختیار میں نہیں ہے بلکہ یہ سب کچھ ازقبیل ترتب المسبّبات والنتائج علی الاسباب کے مطابق نظام قدرت کے تحت ہے۔ یہی حال رُکنِ صیام اور اُس پر مرتّب ہونے والے اثرات کا بھی ہے کہ جملہ مُفطِرات سے اجتناب کرنا روزہ دار کے اپنے اختیار میں ہے جبکہ اُس پر مرتّب ہونے والے نتائج (نفس اَمّارہ کا کمزور پڑ جانا، روحانیت کا اور نفس مطمئنہ کا خواہشات اَمّارہ پر غالب آنا، اِنابت اِلَی اللہ کا مادہ پیدا ہونے جیسے اثرات ونتائج کا جنم پانا روزہ دار کے اختیار میں نہیں ہیں۔ بلکہ یہ سب کچھ خالقِ کائنات جَلَّ جَلَالُهٗ کی طرف سے مقررہ خودکار نظامِ قدرت کے تابع اُمور ہیں۔

شریعت کی نگاہ میں رُکنِ صوم کے مذکورہ دونوں پہلو چونکہ مُلتفَت اِلَیہ بالذات ومقصود اصلی ہیں لہٰذا ان دونوں سے قطع نظر کر کے نفس امساک عن المفطر ات کا شریعت کی نگاہ میں کوئی وجود نہیں ہے۔ ویسے بھی کلی طبعی کا وجود ظرف خارج میں نہیں ہوتا جس کا لازمی نتیجہ یہی ہے کہ امساک عن المطر ات بشرط شئی کے مرتبہ میں رُکنِ صیام قرار پائے۔ یعنی امساک عن المفطر ات اِس حیثیت سے کہ وہ اپنے اِن دونوں پہلوؤں کے ساتھ معتبر وملحوظ ہے رُکنِ صیام قرار پاتا ہے جیسے امساک عن المفطر ات یعنی رُکنِ صوم اپنے اِن دونوں پہلوؤں یا اُن میں سے کسی ایک کے بغیر کالعدم ہے رُکن قرار پانے کے قابل نہیں ہے اور شریعت کی نگاہ میں ہیچ ہے۔ اِسی طرح دونوں مفطرات یعنی مفطر صوری ومعنوی کے اجتماع کی صورت میں یا اُن میں سے کسی ایک کی موجودگی کی صورت میں روزہ کا بحال رہنا بھی ممکن نہیں ہے ورنہ اجتماع ضدین یا اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو خلافِ عقل وفطرت ہونے کی بنا پر شریعت کی نگاہ میں بھی مردود ونا مسموع ہے جس کا لازمی تقاضا یہی ہے کہ رگ میں لگائے جانے والے انجکشن وڈرپ مریض کے جسم میں توانائی وتقویت پیدا کرنے کے سبب ہونے کی بنیاد پر مفطر معنوی قرار پا کر بالیقین مفسد صوم ہیں۔

اِن کے ساتھ روزہ کا بحال رہنا ایسا ہی ناممکن فی المذہب ہے جیسے حلق کے راستے سے یا مقعد کے

ذریعہ روزہ دار مریض کو دوا کی توانائی وتقویت پہنچانے کے بعد روزہ کا بحال رہنا ناممکن ہوتا ہے اور ان دونوں صورتوں میں سے یعنی درپ وانجکشن میں سے ہر ایک کا مفسد صیام ہونا ایسا ہی یقینی امر ہے جیسے سر کی جھلی تک پہنچنے والے گہرے زخم پر یا پیٹ کے گہرے زخم پر دوائی کی مرہم پٹی کرنا امام ابوحنیفہ کے مذہب میں مفسد صیام ہے جس کی اصل وجہ مفطر معنوی ہونا ہے۔ کیوں کہ اِن زخموں کے ذریعہ دوا روزہ دار مریض کے اندر پہنچ کر اُس کے لیے توانائی وتقویت پہنچاتا ہے! جب مذہب حنفی کے مطابق کان، ناک، مقعد اور زخموں کے ذریعہ مریض کے جسم کے اندر پہنچ کر اُس کے لیے جسمانی توانائی اور بدن کی تقویت وصلاح کا سبب بننے والی چیزیں مفطر معنوی ہونے کی بنیاد پر مفسد صوم ہیں تو ڈرپ وانجکشن جیسے زود اثر دوا مفسد صوم کیوں نہ ہو حالانکہ دیگر مفطرات مذکورہ کے مقابلہ میں اِن دونوں کے اندر معنویت افطار زیادہ ہونے کے ساتھ معجّل وزود اثر بھی ہے۔

ایک اشتباہ کا ازالہ:۔

اِس موضوع سے متعلق عرصہ رُبع صدی سے ہم اپنے معاصر علماء کرام سے سنتے آئے ہیں کہ جو چیز منفذ غذا کی راہ سے براہ راست معدہ تک نہ پہنچے اُس سے روزہ نہیں ٹوٹتا اِس بنیاد پر گوشت میں لگائے جانے والے انجکشن کو علماء عصر ومفتیان عظام کی غالب اکثریت نے غیر مفسد صوم قرار دے کر مشہور کیا ہوا ہے۔ میں نے خود بھی اس مشہور فتویٰ پر بلا تحقیق عمل کرتے ہوئے آج سے تقریباً پندرہ بیس سال قبل حالت روزہ میں درد میں افاقہ کی خاطر گوشت کا انجکشن لگوایا تھا اور اِن ہی مفتیان عظام نے رگ میں لگائے جانے والے انجکشن کو محض اِس وجہ سے مفسد صوم قرار دیا ہے کہ وہ براہ راست معدہ تک پہنچتا ہے۔

انجکشن کے حوالہ سے دنیائے طب میں اب تک متعارف اِن دونوں قسموں میں علماء کرام کی غالب اکثریت نے جو فرق مشہور کیا ہے کہ رگ والا براہِ راست معدہ میں پہنچنے کی بنیاد پر مفسد صوم ہے اور گوشت والا ایسا نہ ہونے کی وجہ سے غیر مفسد ہے یہ دراصل دو الگ الگ فتوے ہیں جن میں سے اول

نی رگ والے براہ راست معدہ تک پہنچنے کی بنیاد پر مفسد صوم ہونے کا فتویٰ میری فہم کے مطابق
صواب الاصل خطاء الدلیل ہے۔ یعنی رگ کے انجکشن سے روزہ کے ٹوٹ جانے کا حکم کرنا اپنی جگہ
درست وصواب ہے لیکن اُس کی یہ دلیل خطاء ہے اور اشتباہ ومغالطہ ہے جبکہ دوسرا فتویٰ یعنی گوشت
والے انجکشن سے روزہ کے نہ ٹوٹنے کا یہ حکم خطاء الاصل والدلیل ہے۔ یعنی اِس پر روزہ کے نہ ٹوٹنے کا
حکم لگانا بھی غلط ہے اور اُس کی جو دلیل دی جاتی ہے وہ بھی خطاء واشتباہ اور مغالطہ ہے۔ گویا میں اپنی
تحقیق کے مطابق معاصر علماء کرام کے اِن فتوؤں میں سے اول کو بناء الصحیح علی الغلط سمجھتا ہوں جبکہ
دوسرے کو بناء الغلط علی الغلط تصور کرتا ہوں۔ میں یہ بھی محسوس کر رہا ہوں کہ اِن حضرات کو یہ اشتباہ اِس
وجہ سے ہوا ہے؛

پہلی وجہ:۔ انجکشن کے ذریعہ مریض کو دوا دینے کا مسئلہ فقہ کا نہیں بلکہ علم طب کا ہے جسے فقہاء
کرام کے مقابلہ میں وہ ماہرین فن حضرات بہتر سمجھ سکتے ہیں جو کچھ زندہ اور کچھ مُردہ انسانوں کے
اندرون اعضاء اور نظام خوراک ودوا کے متعلقہ مسائل سے کھیلتے رہتے ہیں۔ اِس قسم جملہ مسائل
میں فقہائے عظام کی شرعی مسئولیت ہے کہ وہ اُن کی طرف رجوع کریں اور اُن کی تجرباتی رپورٹ
کے مطابق شرعی فتویٰ کا رُخ متعین کریں، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

"فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُوْنَ"(۸)

یعنی اگر تم خود کسی مسئلہ کو نہیں سمجھتے تو اُس کے ماہرین سے پوچھ کر تسلی کرو۔

شاید اِس آیت کریمہ پر عمل کرتے ہوئے صاحب ہدایہ نے بھی باب مفسدات صوم کے اندر
فقہائے کرام کے مابین اِس قسم کے ایک اختلافی مسئلہ کو بیان کرنے کے بعد لکھا ہے؛

"وَهٰذَا لَيْسَ مِنْ بَابِ الْفِقْهِ"

اس کی شرح کرتے ہوئے شارح ہدایہ صاحب کفایہ نے شرح کفایہ میں لکھا ہے؛

"اَیْ فِقْهُ الشَّرْعِيَّةِ بَلْ يَرْجِعُ اِلَى مَعْرِفَةِ فِقْهِ الطِّبِّ"(۹)

اپنی اس شرعی مسئولیت کے برعکس اِن حضرات نے رگ کے انجکشن کو براہ راست معدہ تک پہنچ
اور گوشت کے انجکشن کے براہ راست نہ پہنچنے کا تصور قائم کر کے اِس بنیاد پر تفریق حکم کے اِن
متضاد فتویٰ کا ارتکاب کیا ہے یا ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ علماء کرام نے تو اپنی اِس شرعی مسئولیت کا
احساس کرتے ہوئے اپنے وقت کے طبی ماہرین سے معلومات لئے ہوں لیکن اُس وقت کے
ماہرین طب نے اپنی علمی بے بضاعتی اور قلّت تجربہ پر مبنی غلط رپوٹ اُنہیں فراہم کر کے غلطی کے
سبب بنے ہوں۔ جس کے بعد ہر دور کے خلف نے سلف کی اور متاخر نے متقدم کی تقلید میں نقل
در نقلِ اِن دونوں کو اِسی طرح مشہور کیا ہو جیسا اور متعدد مسائل میں بھی ایسا ہوتا آیا ہے کیوں کہ
تقلیدِ محْطی کے خول سے نکل کر آزاد فضاء میں اور اکابر پرستی کی غیر اسلامی روش سے نکل کر قال اللہ و
قال الرسول اور سلف وصالحین کی علمی کاوشوں کے اوراق میں موجود اِشباہ ونظائر کی روشنی میں
مسائل کی شرعی تحقیق کرنے کی جان گسل فکری تکلیف کا بوجھ اُٹھانے سے علماء کرام کی غالب
اکثریت کنارہ کش رہتی ہے، کچھ دنیوی جھنجٹ، کچھ علمی بے بضاعتی اور کچھ ماحولیاتی سہولت
پسندی کے زیر اثر ہونے کی وجہ سے ہر ایک کی یہی کوشش ہوتی ہے کہ وہ پیش آنے والے فقہی
مسائل کو اپنی کسی پسندیدہ شخصیت کی لکھی ہوئی کتابوں میں تلاش کر کے آگے بتا دے، جان
چھوڑائے اور صحیح وغلط یا خطا وصواب سے بے نیاز ہو کر وقت گزارے۔ علماء کے حوالہ سے اِس قسم
معروضی حالات کے خزاں رسیدہ ماحول میں غلط فتوے مشہور نہیں ہوں گے تو اور کیا ہوگا۔

دوسری وجہ:۔ فقہ حنفی کی کتابوں میں روزہ کے ٹوٹنے کے لیے کسی چیز کو جوف میں یا دماغ میں
پہنچانے کو بھی ایک قسم کا معیار قرار دیا گیا ہے۔ اِس مضمون کو سلف صالحین نے اپنی کتابوں میں
چاہے جس انداز سے بھی لیا ہو بہر حال ہمارے ہم عصر علماء کرام کی غالب اکثریت اُن میں واقع
لفظ جوف سے مراد معدہ یا جوف معدہ متعین سمجھتے ہیں۔ نیز سلف صالحین کی کتابوں میں اکثریت
کے ساتھ لکھا ہوا یہ مضمون بھی موجود ہے کہ غذا یا دوائی جیسی جوف میں پہنچنے والی کوئی چیز اُس وقت

مفسد صوم ہوگی جب وہ مَنَافِذ، مخارِق، مدخل، مخرج اور مسالک جیسے اصلی راستوں سے داخلِ جوف ہو۔
جن کا حاصل مطلب میری سمجھ کے مطابق جوف تک پہنچنے کے لیے راستے وعضلات اور خلیہ وباریک سے باریک طویل سلسلہ ہائے عروق وغیرہ وہ تمام ذارائع وصول ہیں جو قدرتی طور پر جسم انسانی کے اندر موجود ہیں لیکن افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ جوف کو معدہ کے ساتھ خاص سمجھنے کی بدفہمی کی طرح یہاں پر بھی منافذ ومسالک جیسے جامع ترین الفاظ کو منفذِ غذا کے ساتھ خاص سمجھنے کی غلطی کی جاتی ہے جس کا واضح مطلب اِس کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے کہ اِس سے مراد یعنی منفذ غذا سے مراد یہ حضرات خوراک کی نالی اور حلق لیتے ہیں یا اگر غیر معتاد اور غیر متعارف کو بھی شامل کریں تو بھی مدخل و مخرج کے ساتھ ہی خاص ہوگا اِس صورت میں بھی اِن حضرات کو یہ مشکل درپیش ہوگا کہ حلق کی راہ سے تو غذا و دوائی جیسی چیزیں خود معدہ تک پہنچتی ہیں کیوں کہ کسی چیز کے خود اپنے جسم و مادہ کے ساتھ معدہ تک پہنچنے کے لیے فطری راہ صرف اور صرف یہی ایک ہے۔ لاغیر لیکن مخرج ومقعد کی راہ سے دی جانے والی دوا بجنسہ ومَادِتہ اپنی اصل شکل وجسم کے ساتھ معدہ میں نہیں پہنچتا بلکہ اُس کا جوہر تاثیر آنتوں اور عضلات کے ذریعہ اُسی طرح پہنچتی ہے جس طرح انجکشن کے ذریعہ پہنچتی ہے۔ گویا حلق ومقعد کے مابین معدہ کے حوالے سے محض کنکشن کا اتحاد ہے کہ جو چیز اُوپر سے حلق کی فطری راہ دخول سے ہوتے ہوئے معدہ میں داخل ہوکر تحلیل ہوجانے کے بعد نیچے کی طرف فطری راہ خروج سے گزر کر مقعد سے خارج ہوتی ہے اُسکی فٹنگ وکنکشن ایسا ہے جیسے موٹر گاڑی جو پٹرول کے اوپر سے آنکر انجن میں داخل ہوکر تحلیل ہوجانے کے بعد فضلہ وکچرہ میں تبدیل ہونے والے حصے کو نیچے کی طرف بنے ہوئے راستے یعنی سائیلنسر کے راہ سے باہر نکال دیتی ہے۔ اتحاد کنکشن کے اِس تسلسلی سسٹم کے علاوہ معدہ کے حوالہ سے حلق اور مقعد میں کوئی ایسی ہمکاری ڈاکٹری رپورٹ کے مطابق قطعاً نہیں ہے جس کی بنیاد پر مقعد کی راہ سے مریض کو دیجانی والی دوائی اپنی اصلی جسمیت و مادہ کے ساتھ معدہ میں پہنچتی ہو بلکہ اس سلسلہ میں جو ڈاکٹری رپورٹ ہم نے حاصل کی ہیں اس کے مطابق مقعد کے ذریعہ مریض کو جو دوائی دیجاتی ہے اُس کا جسم و مادہ ہرگز نہیں بلکہ اُس کا جوہر تاثیر بذریعہ غدود وعضلات اور آنتوں کے

بشمول معدہ جملہ اجزاء بدن میں اُسی طرح سرایت کرتی ہے جس طرح انجکشن کے ذریعہ سرایت کر
ہے۔

ماہر ڈاکٹروں کی متعدد شخصیات سے ہماری حاصل کردہ اس ڈاکٹری رپورٹ کے مطا
منفذ غذا و دوا جو اُسے اُس کی اصل شکل و جسم کے ساتھ معدہ تک پہنچائے، پورے جسم میں حلق کے علا
اور کہیں نہیں ہے اِس پورے انسانی جسم میں اِس اکلوتے منفذ غذا و دوا کی ابتدائی اور خارجی راہوں میں
اگرچہ آنکھ و ناک عام حالات میں اور کان کے نچلے اندرونی حصہ میں پردہ کے پھٹ جانے کی صورت
میں شامل ہیں۔ تاہم یہ سب کے سب حلق کے ساتھ مربوط ہونے کی بناء پر ان کے راستے جو چیز بھی
اندر چلی جائے گی اُس کا بھی آخری مسلک اور فطری منفذ حلق ہی ہے جس کے بغیر غذا و دوا کو اُس کی
اصل شکل و جسم کے ساتھ معدہ میں پہنچانے کا سر سے لے کر پاؤں تک پورے جسم انسانی میں اور کوئی
منفذ و مسلک یا مخارق و مداخل نہیں ہیں جب کوئی اور منفذ ہی موجود نہیں ہے تو پھر رگ کے انجکشن اور
ڈرپ کو براہ راست معدہ تک پہنچانے کا تصور غلط نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا؟ خلاف حقیقت نہ ہوگا تو مطابق
واقعہ کس طرح ہوگا اور رگ کے انجکشن و ڈرپ لگانے سے روزہ کے ٹوٹ جانے کے واقعی حکم کو اِس پر
بناء کرنا بناء الصحیح علی الغلط نہیں ہوگا تو بناء الصحیح علی الصحیح یا بناء الصواب علی الصواب کہاں سے ہوگا؟

حقیقتِ حال یہ ہے کہ رگ کے انجکشن و ڈرپ سے روزہ کا ٹوٹ جانا واقعی امر ہے حقیقت
واقعہ ہے اور روزہ کے ٹوٹ جانے کے لیے فقہاء کرام کی کتابوں میں موجود اشباہ و نظائر، امثال و
جزئیات کے عین مطابق ہے جس میں شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے لیکن اس کی دلیل یہ بتانا کہ یہ براہِ
راست معدہ تک پہنچتے ہیں اشتباہ فی الدلیل ہے، غلط ہے اور ڈاکٹری رپورٹ سے غفلت کا نتیجہ ہے۔
بلکہ ان سے روزہ کے ٹوٹ جانے کی اصل وجہ اور بنیادی دلیل فقہاء احناف کی بالا جماع وہی تفصیل ہے
جسے گزشتہ صفحات میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ یعنی مفطر معنوی کا پایا جانا ہے کیوں کہ علاج کے اِن
طریقوں سے مریض کو آرام پہنچتا ہے۔ اس کی جسمانی توانائی وتقویت کا سبب ہے اور دوا جوف بدن

میں داخل ہوکر صلاح بدن وشفا کا فی الجملہ سبب وذریعہ بنتا ہے بالفعل مریض کو فائدہ پہنچنے کی صورت میں تو مفطر معنوی کا اِن صورتوں میں پایا جانا اظہر من الشّمس ہے۔ جبکہ بالفعل فائدہ نہ پہنچنے اور ڈاکٹری نسخہ وتخمینہ غلط ہونے کی صورت میں از قبیل قیام السبب مقام المسبّب ہونے کی بناء پر مطفر معنوی قرار پاتا ہے۔ جن کی مثالوں اور اشباہ ونظائر سے کتب فتاوی بھری پڑی ہیں جن کی کچھ جھلک گزشتہ سطور میں ہم بتا چکے ہیں۔

اِس کے علاوہ فقہاء کرام کی عبارات میں واقع لفظ جوف کو معدہ کے ساتھ خاص سمجھنے کی بدفہمی بھی ڈرپ اور رگ کے انجکشن کو براہ راست معدہ میں پہنچنے کے تصور سے کوئی کم اشتباہ نہیں ہے۔ کیوں کہ لغت، محاورہ اور عرف شرع! الغرض کسی میں بھی یہ لفظ معدہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ تقلید مخطئی اور اکابر پرستی کے زنگ آلود ماحول سے نکل کر ''لَا یَمَسُّهٗ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ '' (الواقعہ،79) کے نارمل ذہن وانصاف کی نگاہ سے دیکھا جائے تو عربی زبان کے اِس لفظ کا اصل معنی ہماری زبان ومحاورہ کے مطابق اندرون کے ہیں۔ چنانچہ لسان العرب، ج9، ص34 پر مادہ (ج، و، ف) میں اِس کی کما حقہ تفصیل بتاتے ہوئے لکھا ہے؛

''جَوْفُ الْاِنْسَانِ بَطْنُهٗ''

یعنی انسان کے جوف سے مراد اُس کا پیٹ ہے۔

تو ظاہر ہے کہ پیٹ محض معدہ کو ہی نہیں کہتے ہیں بلکہ معدہ بھی اُس کا ایک حصہ ہے یہ الگ بات ہے کہ بطن انسانی کے اندر موجود جگر، گردہ، پھیپھڑا، آنتیں وغیرہ کو شامل ہونے کی طرح معدہ کو بھی یکساں شامل ہوتا ہے لیکن تخصیص نہیں ہے۔ لسان العرب محولہ ہٰذا میں یہ بھی ہے؛

''وَجَوْفُ کُلِّ شَیْءٍ دَاخِلُهٗ'' یعنی ہر شے کا جوف اس کا اندرون ہوتا ہے۔

المصباح المنیر، ج1، ص115 میں ہے؛

''جَوْفُ الدَّارِ بَاطِنُهَا وَدَاخِلُهَا'' یعنی گھر کا جوف اس کے اندرون ہوتا ہے۔

اِسی طرح لغت کی ہر کتاب میں جوف کی یہی تشریح ملتی ہے۔ فقہاء کرام اور سلف صالحین نے بھی اِس کو اِسی معنی میں سمجھ کر روزہ دار کے دخل و عمل یا اُس کی رضامندی وامر سے کسی چیز کے اُس کے اندر داخل کرنے یا کرانے کی ہر شکل کو مفسد صوم قرار دیا ہوا ہے۔ چاہے مُفطِر صوری کی شکل میں ہو، مُفطِرِ معنوی کی شکل میں یا اِن دونوں کی اجتماعی شکل میں جن کی جدا جدا مثالیں گزشتہ سطور میں ہم بیان کر آئے ہیں۔ اُنہیں پیش نظر رکھتے ہوئے میں اُمید کرتا ہوں کہ قارئین کے دلوں میں اِس مسئلہ سے متعلق کسی قسم کی اُلجھن باقی نہیں رہ سکتی۔ (اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ عَلٰى ذٰلِكَ)

اِس کے علاوہ میں یہ بھی سمجھتا ہوں کہ روزہ کے ٹوٹنے کے لیے فقہاء احناف کی طرف سے جو متفقہ معیار بیان ہوا ہے یعنی افطار صوری یا معنوی میں سے کسی ایک کا پایا جانا یا دونوں کا یکجا پایا جانا اِس کی روشنی میں نہ صرف ڈرپ اور رگ کے انجکشن مفسد صوم ہیں بلکہ گوشت کے انجکشن سے بھی روزہ کا ٹوٹنا یقینی امر ہے۔ کیوں کہ یہ بھی مفطر معنوی کے زمرہ شمار ہوتا ہے۔ کہ اُس کی دوائی گوشت کے اندر موجود باریک ریشوں، رگوں اور غدود و عضلات جو قدرتی منافذ ومسالک ہیں کے ذریعہ جوف میں یعنی پیٹ کے اندر داخل ہو کر درد و تکلیف کے مقام پر بالخصوص اور اندرون بدن کے جملہ حصوں میں بالعموم سرایت کرتی ہے جو مفطر معنوی کا اصل مصداق و مظہر ہے۔ جیسے فتاوٰی فتح القدیر میں ہے؛

''وَهُوَ اِيْصَالُ مَا فِيْهِ نَفْعُ الْبَدَنِ اِلَى الْجَوْفِ سَوَآءٌ كَانَ مِمَّا يُتَغَذّٰى بِهٖ اَوْ يُتَدَاوٰى بِهٖ''(١٠)

یعنی مفطر معنوی یہ ہے کہ جس چیز سے بدن کو نفع پہنچ سکتا ہے اُسے بدن کے اندر داخل کرنا ہے چاہے وہ خوراک کے قبیل سے ہو یا دوائی کے۔

جب رگ اور گوشت کے انجکشنوں میں ڈاکٹری رپورٹ کے مطابق راستوں اور زود اثری کے سوا اور کوئی فرق نہیں ہے اور مدار افساد اور مفطر معنوی کے مصداق و مظہر ہونے میں بھی اِن کے مابین کوئی فرق نہیں ہے تو پھر گوشت کے انجکشن کو غیر مفسد صوم قرار دے کر مسلمانوں کا روزہ خراب کرانے کی غلطی نہ

صرف بناء الغلط علی الغلط ہوگی بلکہ تفریق بلا فرق بھی ہے، اصل بنا فساد سے بے التفاقی اور سلف صالحین سے ثابت متفقہ مفطرات صوم کے بنیادی معیار سے غفلت بھی ہے۔(فَاِلَی اللّٰہِ الْمُشْتَکٰی) پیشِ نظر مسئلہ کا شرعی جواب تحریر کرنے کی یہ مسئولیت مجھ پر عائد ہونے سے قبل میرے معلومات میں قطعاً نہیں تھا کہ دُنیا میں کچھ علماء ایسے بھی ہیں جو رگ کے انجکشن اور ڈرپ لگانے کو غیر مفسد صوم قرار دے رہے ہیں۔ میں تو بلا تخصیص مسلک اُن ہم عصر علماء کو رو رہا تھا جو گوشت و رگ کے انجکشنوں میں خلاف واقعہ تفریق کر کے گوشت کے انجکشن کو غیر مفسد صوم قرار دے کر مسلمانوں کے روزوں کو خراب کر رہے تھے۔ اب پیش نظر سوال کی شکل میں اِس کا سن کر تعجب میں پڑ گیا اس سے بھی زیادہ افسوس مجھے تب ہوا جب اِس مضمون سے متعلق قدیم وجدید فقہاء کرام کی کتابوں کو چھانٹتے چھانٹتے میری نظر اپنے ہی ایک قابلِ احترام اُستاذ حدیث کی تحریر پر پڑھی جس میں اُنہوں نے بھی یہی روش اختیار کی ہوئی ہے۔(فَاِلَی اللّٰہِ الْمُشْتَکٰی)

ڈرپ وانجکشن کے اشباہ ونظائر تو سلف وصالحین کی فقہی کاوشوں کے نتائج یعنی کتب فتاویٰ میں بکثرت ملتے ہیں جن کو سامنے رکھ کر ڈرپ وانجکشن کو مفطرات معنویہ اور مفسدات صوم کے زمرہ میں شامل ہونے کو بلا شک وشبہ ہر صاحبِ علم سمجھ سکتا ہے اتنے آسان مسئلہ میں اتنی بڑی غلطی واشتباہ میں پڑنے والے حضرات سے سائنس کی دنیا میں آئندہ متوقع پیش آنے والے اُن مسائل وایجادات کے حوالہ سے مسلمانوں کی درست سمت میں رہنمائی کرنے کی کیا توقع کی جاسکتی ہے جو ایسے نادیدہ وناشنیدہ اور نت نئے طریقوں سے غذا ودوا انسانی جسم کے اندر داخل کر کے اُسے توانائی پہنچانے سے متعلق ہوں گے۔ میں دیکھ رہا ہوں کہ وہ وقت زیادہ دور نہیں بلکہ آئندہ چند عشروں میں ہی سائنس اِس قسم کے مسائل کا کمال دِکھا کر مذہبی رہنماؤں کو حیرت میں ڈال دے گا جن کے اشباہ ونظائر کا سلف صالحین کی کتابوں میں ملنا مشکل بھی ہوگا حالاں کہ فلسفہ ختم النبوت کے تناظر میں شریعت محمدی علی صاجبہا الصلوۃ والتسلیم قیامت تک پیش آنے والے جملہ مسائل کے حوالہ سے تمام وکامل ہے، اسلام کامل ضابطہ

حیات ہے، نظام مصطفی ﷺ انسانیت کے جملہ مسائل کا ضامن ہے اور طبقہ علماء و مذہبی رہنما قیامت تک پیش آنے والے جملہ مسائل میں اُمت کی صحیح رہنمائی کرنے پر مسئول ہیں۔

حقیقتِ حال یہ ہے کہ ہر دور کے علماء کرام اپنے وقت میں جدید پیدا ہونے والے مسائل کی شرعی حدود معلوم کر کے اُن کے حوالہ سے اُمت کی رہنمائی کرنے کے اِس طرح ذمہ دار ہیں کہ اُنہیں اصل منابع و مآخذ شرع پر پیش کر کے حدود اللہ و احکام شرعیہ کے گیارہ (11) مشہور اقسام میں سے کسی ایک کے زمرہ میں شامل ہونا معلوم کرے اگر ایسا نہ ہوسکا تو بھی سلف صالحین کی تشریح وتعبیر کے مطابق اشباہ و نظائر تلاش کر کے اس کی روشنی میں ان کی شرعی پوزیشن معلوم کرے۔ سلف و صالحین نے جو کہا ہے؛

"اَلْاِجْتِهَادُ مَاضٍ عَلٰى مَرِّ الدُّهُوْرِ"

یعنی قیامت تک زمانہ کی جاری رفتار کے تقاضوں سے جنم پانے والے نت نئے مسائل میں علماء کرام کے لیے اجتہاد و استنباط کرنے کا حق جاری و ساری رہے گا۔

اسلاف کا یہ قول اِسی قسم جدید پیدا ہونیوالے غیر منصوصی مسائل سے ہی متعلق ہے ورنہ منصوصی مسائل میں اجتہاد کرنا حرام ہے اور سابقہ ادوار میں مجتہدین اسلام سے ثابت اجتہادیات میں جدید اجتہاد کا دروازہ کھولنا معکوسی حرکت ہونے کی وجہ سے مردود ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ﴿فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ کا حکم دے کر جہاں مختلف شعبہ ہائے حیات کی ضروریات کی تکمیل کرنے والے عوام کو اِس قسم مسائل میں شعبہ علماء کی طرف رجوع کرنے کا پابند بنایا ہے وہاں علماء کرام کو بھی انکی اِس عظیم مسئولیت و فریضہ کا احساس دلایا ہے۔

الغرض رگ کے انجکشن اور ڈرپ لگانے سے روزہ کے نہ ٹوٹنے کا فتویٰ دنیا ایسا ہی غلط، بے بنیاد اور شریعت پر نا دانستہ افتراء ہے جیسے روزہ کی حالت میں کھانے اور پینے کو غیر مفسد صوم کہنا۔ کیوں کہ کھانے، پینے سے اصل مقصد کسی ماکول و مشروب اور غذا و دوا کو محض معدہ کی بھٹی تک پہنچانا نہیں ہے بلکہ اِن سے اصل مقصد اور فطری نتیجہ معدہ کی بھٹی میں تحلیل ہو کر گلوکوز میں تبدیل ہونے کے بعد جزو

بدن ہونا اصلاحِ جسم اور انسانی ڈھانچے کو توانائی وتقویت پہنچانا ہوتا ہے۔ دستِ قدرت سے مقرر شدہ اِس فطری مقصد ونتیجہ کی روشنی میں دودھ والی عورتوں میں بعد التحلیل اِس کے تین حصے (خون، دودھ، فُضلہ) اور غیر دودھ والوں میں دو حصے (خون وفضلہ) میں تبدیل ہوکر خون جن رگوں کے ذریعہ جملہ بدن کو توانائی فراہم کرتا ہے۔ رگ کے انجکشن وڈرپ بھی اُن ہی رگوں کے ذریعہ توانائی فراہم کرتے ہیں اِن میں فرق صرف مدخل کا ہے کہ اول معتاد ومعروف اور دوسرا غیر معتاد وغیر معروف ہے۔ اِسی طرح رگ اور گوشت کے انجکشنوں میں بھی صرف ایک فرق ہے کہ اول رگوں کے ذریعہ بلاواسطہ بدن میں پھیل کر توانائی فراہم کرتا ہے جس وجہ سے زود اثر بھی ہے جبکہ دوسرا گوشت کے اندر موجود باریک ریشوں، غدود وعضلات اور خلیے جو فطری طور پر منافذ ومسالک ہیں کے ذریعہ خون تک پہنچ کر پھیلتا ہے جس وجہ سے بدن کو قدرے دیر سے توانائی فراہم ہوتی ہے لیکن انجامِ کار اور مقصد غذا ودوا کے حوالہ سے اِن سب میں یکسانیت ہے کوئی فرق نہیں ہے۔

علماء کرام کو دعوتِ فکر:۔

اِس موضوع کے عنان بیان کو سمیٹتے ہوئے مناسب سمجھتا ہوں کہ علماء کرام کے اِن دونوں طبقوں یعنی جو حضرات رگ وگوشت کے انجکشنوں میں بزعم خویش تفریق کر کے اور جوف کو معدہ کے ساتھ خاص سمجھ کر رگ والے کو مفطر اور گوشت والے کو غیر مفطر قرار دیتے ہیں ﴿یا﴾ دوم فریق جو مفسدات و مفطرات صوم کو منفذ غذا کی راہ براہ راست اپنی جسمیت کے ساتھ معدہ میں پہنچنے کے ساتھ خاص سمجھ کر ڈرپ وانجکشن جیسے بالیقین مفطرات معنویہ کو بھی غیر مفسد صوم کہتے ہیں اُن کی توجہ مندرجہ ذیل نکات کی طرف مبذول کرانا ضروری سمجھتا ہوں۔

پہلا نکتہ:۔ فقہاء کرام اور سلف صالحین کی کتابوں میں واقع لفظ جوف کو معدہ کے ساتھ خاص سمجھنے کی وجہ کیا ہوسکتی ہے؟ جبکہ لغت وشریعت کی زبان میں معدہ کے ساتھ اُس کی کوئی تخصیص نہیں ہے ورنہ لغت اور فقہ کی کتابوں میں اس کا استعمال اندرون، باطن اور داخل الیشئ کے معنی میں نہ ہوا

ہوتا۔

دوسرا نکتہ:۔ فقہ کی کتابوں میں منافذ، مسالک اور مخارق جیسے الفاظ کو منفذ غذا کے ساتھ خاص سمجھنے کی کیا وجہ ہوسکتی ہے؟ جبکہ لغت کے اعتبار سے اور فقہ کی کتابوں میں اِن الفاظ کے محل استعمال کے سیاق وسباق کے مطابق بھی عموم معلوم ہورہا ہے۔

تیسرا نکتہ:۔ جب منفذ ومسلک یا منافذ ومسالک اور مخارق لغت واستعمال دونوں کے حوالہ سے انسانی جسم میں داخل ہوکر بدن کے کسی بھی حصہ کو پہنچنے والی چیز کی جملہ راہوں کو شامل ہیں چاہے معتادومعروف ہو جیسے حلق کی راہ چاہے غیر معتادوغیر معروف جیسے حلق ومنہ کے سوا بدن کے اور کسی بھی حصہ سے کوئی چیز اندر داخل ہو جانے کے بعد جوف جسم یعنی جسم کے اندرونی حصوں میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے بنائے گئے خودکار نظام قدرت کے مطابق مقررہ ذرائع وصول، منافذ و مسالک کی شکل میں موجود ہیں تو پھر انہیں منفذ غذا کے ساتھ یعنی خوراک کی راہ کے ساتھ مختص قرار دے کر ایصال الی الجوف یا وصول الدواء اِلی الجوف کے باقی اُن تمام ذرائع وصول سے انکار کرنا کیا ایسا نہیں ہے جیسے کوئی شخص انسان کے مفہوم کلی (نوع) کو اُس کے ایک ہی معین فرد مثلاً زید میں منحصر سمجھ کر انسانیت کے جملہ لوازمات کو دوسرے انسانوں پہ لاگو ہونے سے منع کریں؟ کیا کوئی صاحبِ بصیرت انسان اِس کردار کو درست تسلیم کرسکتا ہے؟

چوتھا نکتہ:۔ جب سلف صالحین نے مفسدات صوم کے باب میں منفد ومسلک جیسے الفاظ کو منفذہ غذا کے ساتھ خاص نہیں کیے بلکہ عام لکھا ہے۔ جیسے فتاوی بحرالرائق میں ہے؛

''وَالدَّاخِلُ مِنَ الْمَسَامِ لاَ مِنَ الْمَسَالِکِ''(11)

یعنی انسانی جسم کے اندر موجود قدرتی مسالک ومنافذ کے بغیر محض مسامات کے ذریعہ ٹپک کر اندر داخل ہونے والی چیز مفسد نہیں ہوگی۔

بحرالرائق کی اس عبارت میں مسالک صیغہ منتہی الجموع اور جمع کثرت کا صیغہ ہے جسکا اطلاق دس

اور دس سے زیادہ تعداد پر ہوتا ہے پھر یہ کہ اس پر ''الف لام'' داخل کر کے المسالک کہہ کر صیغہ استغراق بنانے سے اس بات کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے کہ انسانی بدن میں موجود جملہ مسالک و منافذ میں سے کسی ایک کے ذریعہ بھی اگر کوئی چیز اندرون بدن داخل ہو جائے تو وہ مفسد صوم ہو سکتی ہے۔ نیز منفذ غذا صرف ایک ہے جو حلق کی راہ ہے جبکہ فقہاء کرام المسالک کہہ کر بظاہر اشارہ دے رہے ہیں کہ دوائی جیسی کسی چیز کو اندرون بدن داخل کرنے کے لیے محض منفذ غذا یعنی حلق کی راہ مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ اِس کے لیے جملہ بدن میں مسالک کثیرہ موجود ہیں جن میں سے کسی ایک کے ذریعہ بھی دوا اندر داخل ہو جانے پر روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اگر یہ الفاظ سلف صالحین کی نگاہ میں منفذ غذا کے ساتھ خاص ہوتے تو المسالک، المنافذ یا المخارق جیسے کثرت در کثرت پہ دلالت کرنے والے جمع الجمع اور استغراق کے الفاظ ہرگز استعمال نہ کرتے بلکہ مسلک الغذ ا یا منفذ الغذ ا کے مختصر لفظ پر ہی اکتفا کرتے۔ کفایہ علی الھدایہ مع فتح القدیر میں ہے؛

''وَمَا وَصَلَ اِلَى الْجَوْفِ اَوْ اِلَى الدِّمَاغِ مِنْ غَيْرِ الْمَخَارِقِ الْمُعْتَادَةِ نَحْوُ اَنْ يَّصِلَ مِنْ جَرَاحَةٍ فَاِنَّهٗ يُفْطِرُهٗ عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ''(۱۲)

یعنی روزہ دار کے پیٹ میں یا دماغ میں غیر معتاد و غیر معروف منافذ کے ذریعہ کوئی چیز پہنچ جائے جیسے زخم کے ذریعہ پہنچنا ہوتا ہے تو امام ابوحنیفہ کے مطابق وہ بھی مفطر ہوتا ہے۔

ہدایہ میں ہے؛

''لِانْضِمَامِ الْمَنْفَذِ مَرَّةً وَاتِّسَاعِهٖ اُخْرٰى''

الغرض کتبِ فتاوٰی میں جملہ سلف صالحین نے ان الفاظ کو عام رکھا ہے تا کہ منافذ کے معتاد وغیر معتاد اور معروف وغیر معروف تمام صورتوں کو شامل رہے۔ اِس کے باوجود کسی اور کو انہیں منفذ الغذ ا کے ساتھ خاص قرار دینے کا کیا جواز ہے؟

پانچواں نکتہ:۔ اگر بالفرض دوا کا منفذ الغذ ا کی راہ سے اندر جانا ہی روزہ کے ٹوٹنے کے لیے معیار

ہوتا تو سلف صالحین اور کل مذاہب اہل اسلام کے متفقہ پیشوایان مذاہب حلق کے علاوہ جسم کے دیگر حصوں کے زخموں کے ذریعہ اندر جانے والے دوا کو بالاجماع مفسد صوم کیوں قرار دیتے جیسے فتاویٰ درالمختار، ج1، ص150، باب مفسدات صوم میں متعدد مفطرات صوریہ ومعنویہ کو ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے؛

''اَوْدَاوٰی جَائِفَةً اَوْآمَّةً فَوَصَلَ الدَّوَاءُ حَقِیْقَةً اِلٰی جَوْفِهٖ وَدِمَاغِهٖ''

یعنی پیٹ یا سر کے گہرے زخم میں دوائی ڈالی تو وہ اندر کو چلی گئی تب بھی روزہ ٹوٹے گا۔

فقہ حنفی کے مطابق ظاہر الروایت کی یہی عبارت کتب فقہ کی تقریباً سب متون وشروع میں موجود ہے فقہ حنفی کے علاوہ دوسرے مذاہب اہل اسلام میں بھی اِسی کے مطابق فتویٰ دیا گیا ہے۔ جیسے فقہ حنبلی کے عظیم مجتہد امام شمس الدین ابن قدامہ میں بالترتیب سطر اول اور سطر دوم میں لکھا ہے؛

''اَوْدَاوَی الْجَائِفَةَ بِمَا یَصِلُ اِلٰی جَوْفِهٖ اَوْ دَاوَی الْمَاْمُوْمَةَ اَوْ اَدْخَلَ فِیْ جَوْفِهٖ شَیْئًامِنْ اَیِّ مَوْضِعٍ کَانَ''(۱۳)

یعنی جسم کے اندر جانے کے قابل کوئی دوائی پیٹ کے یا سر کے گہرے زخم میں استعمال کرنے سے یا بدن کے کسی بھی حصہ سے کوئی دوائی جسم کے اندر داخل کرنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ج1، ص567 میں امام شافعی کے مطابق لکھا ہے؛

''مَایُفْسِدُ الصَّوْمَ وَیُوْجِبُ الْقَضَآءَ دُوْنَ الْکَفَّارَةِ اُمُوْرُمِنْهَا وُصُوْلُ شَیْءٍ اِلٰی جَوْفِ الصَّائِمِ کَثِیْرًا کَانَ اَوْ قَلِیْلاً''

یعنی شافعی مذہب کے مطابق جو چیزیں روزہ کو فاسد کرنے کے ساتھ قضا کو واجب کر دیتی ہیں کفارہ کو نہیں اُن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ روزہ دار کے پیٹ میں کوئی چیز پہنچ جائے چاہے قلیل ہو یا کثیر۔

فقہ جعفریہ کے امام محمد ابن حسن الطّوسی نے فتاویٰ المبسوط میں لکھا ہے؛

''وَاِنْ اَمَرَہٗ ھُوَ بِذٰلِکَ فَفَعَلَ بِہٖ اَوْ فَعَلَ ھُوَ بِنَفْسِہٖ ذٰلِکَ اَفْطَرَ''(۱۴)

یعنی روزہ دار نے کسی دوسرے شخص کو کہہ کر کوئی چیز اپنے جسم کے اندر داخل کرائی یا اُس نے خود ایسا کیا تو اُس کا روزہ ٹوٹ گیا۔

الغرض کل مذاہب اہل اسلام کی کتب فتاویٰ میں اس قسم کے سینکڑوں جزئیات لکھے ہوئے موجود ہیں جن میں دوائی جیسی کوئی بھی چیز زخموں کے ذریعہ یا گوشت کے اندر موجود خلیوں، غدود و عضلات اور ریشوں کے ذریعہ جسم کے اندرونی حصوں تک پہنچتی ہو، سرایت کرتی ہو، جسم کو توانائی پہنچانے کی صلاحیت رکھتی ہو یا مضرِ صحت ہی سہی لیکن روزہ دار کے ارادی عمل سے ایسا کیا گیا ہو اِن سب صورتوں میں کل مکاتب اہل اسلام کے پیشوایان مذاہب نے روزہ کے ٹوٹنے کا متفقہ فتویٰ دیا ہوا ہے۔

تو کیا روزہ کے ٹوٹنے کا معیار صرف منفذ غذا کی راہ سے دوا جیسی کسی چیز کے اندر جانے کو ہی قرار دینا کل مکاتب فکر بزرگان دین کے اجماعی فتوؤں کو فضول ٹھہرانے کے مترادف نہیں ہوگا؟

چھٹا نکتہ:۔ جب فقہاء احناف کے مطابق روزہ کے ٹوٹنے کے لیے بالاتفاق مفطر صوری و معنوی کو معیار قرار دیا گیا ہے جس کا ذکر ہدایہ سے لے کر ردالمحتار و بحرالرائق تک تمام کتب فتاویٰ میں موجود ہے۔ تو پھر اس کے بعد منفذ غذا کی راہ سے اندر جانے کو معیار ٹھہرانا کیا بدعتِ فقہی نہیں ہوگی؟ آخر اِس کی ضرورت کیا تھی بالفرض اگر یہ جدید اندازِ فکر درست ہوتا تو سلف صالحین جملہ مفطرات و مفسدات صوم میں مفطر صوری یا معنوی یا اِن دونوں کے اجتماع کو معیار قرار دے کر سینکڑوں جزئیات مفسدہ میں بطور دلیل اُن کا حوالہ دینے کی بجائے اِس انداز کو کیوں نہ اپناتے؟ کیا اُنہیں اصل معیار فساد کا علم نہیں تھا؟ کیا صدیوں تک بھولے رہے یا صدیوں بعد اب وحی کے ذریعہ اِس کا انکشاف ہوا؟ جبکہ ختم النبوت کی وجہ سے کسی پر وحی آنے کا سلسلہ ایسا ہی بند ہو چکا ہے جیسا کسی دوسرے نبی کے پیدا ہونے کا امکان ختم ہو چکا ہے آخر جملہ اسلاف کے متفقہ معیار کو

چھوڑ کر جدید انداز اختیار کرنے کا کیا جواز ہوسکتا ہے؟

ساتواں نکتہ:۔ سائنسی دُنیا کی موجودہ برق رفتاری کے پیش نظر اگر آئندہ کسی بھی وقت منفذ غذا یعنی حلق کی راہ کے بغیر کسی اور طریقہ سے دِنوں یا مہینوں تک انسانوں کو صبح شام غذائی توانائی پہنچا کر اُنہیں نارمل حالت میں رکھنے کے لیے جدید فارمولے ایجاد ہونے پر جس میں مسلمان عام حالات کے مطابق ہی آسانی سے روزہ بھی رکھ سکتے ہوں یعنی نفس وجوب اور وجوب ادائے صوم کے جملہ شرائط بھی بحال ہوں۔ ایسے حالات میں کیا منفذ غذا کی راہ سے جسم کو توانائی نہ ملنے کا بہانہ کر کے مسلمانوں کو رمضان کے روزوں سے چھٹی کرائی جائے گی؟ یا اُس کا کیا حل یہ حضرات پیش کر کے مسلمانوں کی رہنمائی کرسکیں گے؟ جبکہ دین کامل ہے ہر دور کے لیے ضابطہ حیات ہے اور رفتار ایّام کے مطابق نت نئے پیدا ہونے والے جملہ مسائل میں قیامت تک رہنما ہے۔

مسئلے کی مزید وضاحت:۔

ہماری یہ تحقیق پڑھ کر شاید اُن حضرات کو تردّد ہو جو ''کفایت المفتی'' اور ''فتاویٰ دارالعلوم دیوبند'' میں اِس کے برعکس پڑھ چکے ہیں یا اصحابِ محراب ومنبر سے سن چکے ہیں اِس لیے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ اِس حوالہ سے بھی اِس موضوع کو بے غُبار کیا جائے۔

کفایت المفتی میں اِس پر کوئی دلیل نہیں دی گئی ہے لیکن فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں اِس سے روزہ نہ ٹوٹنے پر دلیل ڈاکٹری معلومات کا حوالہ دے کر یہ بیان کی گئی ہے کہ انجکشن کے ذریعہ جو دوائی رگوں اور شریانوں کے اندر پہنچائی جاتی ہے وہ اصلی منفذ کے ذریعہ جوف معدہ یا جوف دماغ میں نہیں پہنچتی جبکہ روزہ کے ٹوٹنے کا مدار دوائی وغیرہ کا منفذ اصلی کے ذریعہ جوف معدہ یا جوف دماغ میں پہنچنا ہے۔ جب یہ نہیں ہے تو روزہ کا ٹوٹنا بھی نہیں ہے اور دوائی وغیرہ کسی بھی چیز کا منفذ اصلی کے ذریعہ جوف معدہ یا جوف دماغ میں پہنچنا روزہ کے ٹوٹنے کے لیے مدار ہونے پر فتاوی دارالعلوم دیوبند میں فقہ کی چار پانچ کتابوں کا حوالہ بھی دیا گیا ہے۔ خاص کر ''فتاویٰ دارالعلوم دیوبند'' میں فقہ کی جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا

ہے اُن سے متعلق تسلی بخش وضاحت کی ضرورت ہے۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو میرے اُس فتوی مجریہ 20/11/2002 میں فقہاء کرام کی اِن تمام عبارات کے اصل محمل ومراد کی وضاحت بھی موجود تھی لیکن سرسری نظر کرنے والوں کو کیا ملے گا۔ بہر حال اِس قسم جدید اور غیر منصوصی مسائل میں چونکہ اہل علم حضرات کو اجتہادی دخل اندازی کا حق حاصل ہوتا ہے اور جملہ مسائل اجتہادیہ کا یہی حال ہے کہ اُن میں اہل علم کے مابین اختلاف رائے کا پیدا ہونا فطری امر ہے جس سے گناہ گار کوئی ایک فریق بھی نہیں ہوتا کیوں کہ سب کو اصابت حق اور مسئلہ کی درست سمت معلوم کرنے کا بنیادی ہدف پیش نظر ہوتا ہے۔ لہٰذا مفتی کفایت اللہ کے کفایت المفتی اور فتاویٰ دار العلوم دیوبند میں لکھا ہوا یہ فتویٰ جو میری تحقیق کے متضاد ہے اِس سے اگر چہ ہم میں سے ایک فریق اپنی اِس اجتہادی کاوش میں بالیقین غلطی پر ہے کیوں کہ ہر ایک کے فتوی کا رُخ دوسرے سے متضاد ہے جس وجہ سے دونوں غلط یا دونوں صحیح نہیں ہوسکتے بلکہ اِن میں سے ایک یقیناً صحیح اور دوسرا یقیناً غلط ہوگا۔ باقی دیکھنا یہ ہوگا کہ دلائل کس فریق کے قوی ہیں؟ کون سا فتویٰ اطمینان بخش ہے اور اِن میں سے کس کا انداز استدلال اسلام کی جامعیت اور ہر دور کے تقاضوں کے مطابق ہونے میں شکوک و شبہات سے پاک ہے؟ یہ اہل بصیرت قارئین اور اسلام کے ساتھ درد دل رکھنے والے مسلمانوں کی سمجھ پر ہے (فَاَقُوْلُ وَبِاللّٰهِ التَّوْفِيْقُ)۔ فقہاء کرام کی جن عبارات سے استدلال کرتے ہوئے اِن حضرات نے دوائی کا منفذ اصلی کی راہ سے جوف معدہ یا جوف دماغ میں داخل ہونے کو روزہ ٹوٹنے کے لیے معیار قرار دیا ہے جس کی رُو سے انہوں نے صاف صاف لکھا ہے کہ اِس کے بغیر دوائی کا انجکشن کے ذریعہ رگوں اور شریانوں میں داخل ہوکر پورے جسم میں سرایت کرنے پر بھی روزہ نہیں ٹوٹتا۔

میری فہم کے مطابق اِن حضرات کا یہ استدلال بناء الغلط علی الغلط کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے، کیوں کہ رگوں اور شریانوں کی راہ میں جا کر پورے جسم میں سرایت کرنے والے انجکشن کو فقہاء کرام کی جن عبارات کی بنیاد پر یہ حضرات غیر مفسد صوم قرار دے رہے ہیں اُن سے یہ لازم نہیں آتا جس انداز

سے یہ حضرات انجکشن کے ذریعہ رگوں میں لگائے جانے والی دوائی کو غیر مفسد صوم سمجھ رہے ہیں فقہاء کرام کی یہ عبارات اِس مقصد پر ہرگز دلالت نہیں کر رہی ہیں۔مثال کے طور پر فتاوٰی البدائع والصنائع، ج2،ص93،مطبوعہ بیروت، باب مفسدات الصوم کی بالترتیب اِن دو عبارتوں کو؛

اول عبارت:۔ ''وَمَاوَصَلَ اِلَی الْجَوْفِ اَوِ الدِّمَاغِ مِنَ الْمَخَارِقِ الْاَصْلِیَّةِ کَالْاَنْفِ وَالْاُذُنِ وَ الدُّبُرِبِاَنِ اسْتَعَطَ اَوِاحْتَقَنَ اَوْاَقْطَرَ فِیْ اُذُنِہٖ فَوَصَلَ اِلَی الْجَوْفِ اَوْاِلَی الدِّمَاغِ فَسَدَ صَوْمُہٗ اَمَّااِذَا وَصَلَ اِلَی الْجَوْفِ فَلَا شَکَّ فِیْہِ لِوَجُوْدِ الْاَکْلِ مِنْ حَیْثُ الصُّوْرَۃِ وَکَذَا اِذَاوَصَلَ اِلَی الدِّمَاغِ لِاَنَّ لَہٗ مَنْفَذًا اِلَی الْجَوْفِ فَکَانَ بِمَنْزِلَۃِزَاوِیَۃٍ مِنْ زَوَایَاالْجَوْفِ''

دوم عبارت:۔ اِس کے چار سطر بعد''وَاَمَّا مَا وَصَلَ اِلَی الْجَوْفِ اَوْ اِلَی الدِّمَاغِ مِنْ غَیْرِ الْمَخَارِقِ الْاَصْلِیَۃِ بِاَنْ دَاوَی الْجَائِفَۃَ وَالْاٰمَّۃَ فَاِنْ داوٰھَا بِدَوَاءٍ یَابِسٍ لَا یُفْسِدُ لِاَنَّہٗ لَمْ یَصِلْ اِلَی الْجَوْفِ وَلَا اِلَی الدِّمَاغِ وَلَوْ عَلِمَ اَنَّہٗ وَصَلَ یُفْسِدُ فِیْ قَوْلِ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ'' کو فتاوٰی دیو بند میں نقل مطابق اصل ذکر کرنے کی بجائے اِن کو الگ الگ اور ایک دوسرے سے چار سطر کے فاصلہ پر منفصل عبارات کو ایک عبارت کے طور پر بلا فاصلہ یکجا نقل کر کے اُن سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ ناک، کان اور دُبر جیسے مخارق ومنافذ اصلیہ کے ذریعہ سے جو چیز جوف معدہ یا جوف دماغ میں پہنچ جائے وہی مفسد صوم ہوگی اور جو چیز اِن مخارق اصلیہ کی راہ کے بغیر بلاواسطہ جوف معدہ یا جوف دماغ میں جائے تو اس کے وصول فی المعدہ یا وصول الی الدماغ کے یقینی ہونے پر ہی وہ مفسد صوم ہوگی یعنی بغیر وصول الی المعدہ یا وصول الی الدماغ کے،معدہ کی جھلی تک پہنچنے والے زخم کے اندر معدہ کی بیرونی جھلی پر کسی قسم کی دوائی لگانے سے بالیقین روزہ کے ٹوٹ جانے کا حکم نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ اس کے اندرون معدہ پہنچنے کا یقین نہیں ہوتا ورنہ بالیقین مفسد ہوگا۔اِسی طرح سر میں دماغ کی جھلی تک پہنچنے والے زخم کے اندروں جھلی کے اُوپر کوئی دوائی لگانے سے بالیقین روزہ کے ٹوٹ جانے کا حکم نہیں کیا سکتا

نہ جھلی سے ہوتے ہوئے اندرون دماغ میں اُس کے پہنچنے کا یقین نہیں ہوتا ورنہ وصول پر یقین ہونے یا غالب گمان ہونے کی صورت میں روزہ کے ٹوٹ جانے کا حکم بھی لازمی ہوگا۔

میں سمجھتا ہوں کہ فقہاء کرام کی یہ عبارات اپنی جگہ صحیح، درست اور مزاج اسلام کے عین مطابق ہیں لیکن فتاویٰ دیوبند کے مفتیوں نے یہاں پر علم الابدان وعلم الفقہ کی باریک نگاہ سے انہیں دیکھنے کی بجائے سرسری نظر سے دیکھا، اُن کی حقیقت تک پہنچے بغیر مغالطہ کھا گئے اور ٹھوس یا واقعی سواری پر اپنے ذہنی ادراک کو سوار کر کے منزل مقصود تک پہنچنے کی بجائے ہوا کی بے حقیقت سواری پر سوار ہو کر راستہ میں ہی گر گئے، نہ صرف خود گر گئے بلکہ اس سُوفہم کی بنا پر لاکھوں روزہ دار مسلمانوں کے روزوں کو بھی خراب کیا اور خراب کر رہے ہیں۔ (فَاِلَی اللّٰہِ الْمُشْتَکٰی)

فقہاء کرام کی کتابوں میں موجود اِس قسم جملہ عبارات کا مطلب اُن ہی کی تصریحات کے مطابق یہ ہے کہ اُنہوں نے مفسدات صوم کے اصل معیارِ شرعی یعنی مفطر صوری ومفطر معنوی کی ہزاروں جزئیات اور اُن میں سے ہر ایک کے تحت پیش آنے والے بے شمار افراد واشکال میں سے چند ایک جزئیات کو اِن عبارات میں بیان کیا ہے۔ اِن میں مذکور مخارق اصلیہ کی مثالوں میں ناک، کان اور دُبر یا بعض میں سبیلین کے ذکر کرنے سے اُن کا مقصد مخارق اصلیہ کو اِن میں منحصر کرنا نہیں ہے بلکہ مخارق اصلیہ کے وسیع معنی ومفہوم کے تحت یہ اُس کی چند مثالیں ہیں لیکن اِن حضرات کے سُوفہم پر افسوس کہ انہوں نے فقہاء کرام کی اِن عبارات میں مذکور مخارق اصلیہ کے اِس وسیع المعنی، کثیر المصداق اور بدن انسانی کے اندر موجود لامحدود فطری منافذ کو شامل ہونے والے اِس جامع نظام کو حلق انسانی سمیت اِن معدودے چند چیزوں کے ساتھ خاص سمجھ کر اندھیرے میں تیر چلائے ہیں۔

مجھے یقین ہے کہ اگر یہ حضرات اِس لفظ کے معنی لغوی، معنی ترکیبی اور بدن انسانی کے حوالہ سے اِس کے مظاہر پر غور وفکر کرتے تو اتنی بڑی غلطی کبھی نہ کرتے، کیوں کہ فقہاء کرام کی اِن عبارات میں واقع بنیادی لفظ ''اَلْمَخَارِقِ الْاَصْلِیَّةِ'' مرکب توصیفی ہے (یعنی المخارق موصوف ہے جبکہ

الاصلیہ اپنے فاعل یا قائم مقام فاعل و متعلق سے مل کر شبہ جملہ اسمیہ ہونے کے بعد اس کی صفت ہے
کیوں کہ یہ اسم منسوب ہے اور اسم منسوب عامل قیاسی ہے جو مراد متکلم کے عین مطابق بمعنی اسم فاعل
بھی ہوسکتا ہے اور اسم مفعول بھی، پہلی صورت میں اسم فاعل والا عمل کرے گا جبکہ دوسری صورت میں
اسم مفعول والا) بہر تقدیر صفت و موصوف کے اس مجموعہ یا اس مرکب ناقص کا معنی بالیقین ایک ہی ہے
کہ اصل کی طرف منسوب مخارق، جنہیں اصل والے مخارق یا اصلی مخارق بھی کہا جاسکتا ہے۔ یعنی اصلی
مخارق، یہ دونوں کے مجموع مرکب کا معنی ہے جبکہ اِن کے انفرادی معانی ایک دوسرے سے جدا جدا
ہیں کیوں کہ مخارق مَخرِق کی جمع مکسر ہے جو باب ''ضَرَبَ، یَضرِبُ'' سے اسم ظرف ہے جس کے معنی
کسی چیز کو چیر کر گزرنے یا اُس سے تجاوز کرنے کی جگہ کے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''اِنَّکَ لَنْ تَخْرِقَ الْاَرْضَ'' (۱۵)

عربی لغت کے حوالہ سے اس نا قابل انکار حقیقت کے مطابق فقہاء کرام کی ان عبارات میں مستعمل اس لفظ کے معنی ہوئے ماکول و مشروب اور دوائی و خوراک کی شکل میں انسانی جسم کو توانائی پہنچانے کے لیے بدن انسانی میں موجود گزرگاہیں کہ اُن سے گزر کر ہی دوا و غذا بدن انسانی کو توانائی فراہم کرتی ہیں ورنہ ماکول و مشروب اور دوا و غذا کی شکل میں اندر پہنچائے جانے والی چیزیں آگے تجاوز کیے بغیر ایک ہی جگہ جمع رہیں یا اُن کے کیمیائی تجزیاتی اجزاء و مختلف جواہر و اثرات، خود کار نظام قدرت کے مطابق اپنی طبعی رفتار و میلان سے ہر ایک کے لیے جدا جدا مقررہ گزرگاہوں سے گزر کر بدن کے مقررہ حصوں تک پہنچ نہ جائیں یا سب کے سب ایک ہی مَخرِق (گزرگاہ) سے گزر جائیں یا آدھی راہ میں ٹھہر جائیں تو ایسے میں انسانی جسم کو توانائی حاصل ہونیکی بجائے اُلٹا نقصان ہوگا جس سے بیماریوں کی مختلف شکلیں پیدا ہوتی ہیں۔ الغرض فقہاء کرام کی ان عبارات میں لفظ مخارق کے معنی انسانی جسم کو توانائی پہنچانے کے لیے اُس کے اندر موجود گزرگاہوں اور تجاوز گاہوں کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے جس کی تعبیر بعض فقہاء نے مسالک سے کی ہیں۔ جیسے فتاویٰ بحر الرائق میں ہے؛

''وَالدَّاخِلُ مِنَ الْمَسَامِ لَا مِنَ الْمَسَالِکِ لَا یُنَافِیْہِ'' (۱۶)

یعنی مسالک کے بغیر بدن کے مسامات کے ذریعہ جوف میں داخل ہونے والی کوئی بھی چیز روزہ کے منافی نہیں ہے۔

بعض نے منافذ سے تعبیر کی ہے، جیسے فتاویٰ فتح القدیر میں ہے؛

''وَالْمُفطِرُ الدَّاخِلُ مِنَ الْمَنَافِذِ'' (۱۷)

یعنی روزہ کو فاسد کرنے والی چیز وہ ہوتی ہے جو منافذ کے ذریعہ جوف میں داخل ہو۔

لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ لفظی تعبیرات کے مختلف ہونے سے اصل حقیقت نہیں بدلتی لہٰذا مسالک، منافذ اور مخارِق کا اصل معنیٰ و مفہوم وہی ایک ہے، جس کو ''اَلْمَخَارِقِ الْاَصْلِیَّۃ'' کہا گیا ہے۔ اور مخارق کا یہ معنیٰ و مفہوم ایک کلّی اور جنس ہونے کی وجہ سے اُس کے ماتحت لامحدود عندنا و محدود عنداللہ ایسے متبائن انواع موجود ہیں کہ اُن میں سے ہر ایک کا عمل ایک دوسرے سے مختلف ہے یعنی گزرگاہ ہونے میں متحد و مشترک ہونے کے باوجود اُن سے گزرنے کا عمل، گزرنے والی چیزوں کے اثرات و مقاصد، رفتار و نتائج اور کیفیات و کمیات ایک دوسرے سے جدا جدا ہیں۔ گویا فصول مقسّمہ و مقومہ اور لوازمات مختصہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں مثلاً حلق کی نالی ایک گزرگاہ ہے، جس سے ہو کر ہر ماکول و مشروب اور دوا و غذا عام حالات کے مطابق اپنے اصل جسم کے ساتھ اندر کو گزرتے ہوئے جوف معدہ میں پہنچ جاتی ہیں۔ ناک کی نالی اور اِس کے اندر موجود مخرق بھی ایک گزرگاہ ہے، جس سے عام حالات میں آکسیجن و ہوا گزر کر اندرون پہنچ جاتی ہے اور خاص حالات میں دوا و غذا بھی اِس سے گزر کر جوف معدہ میں پہنچ جاتی ہے۔ کان کے سوراخ میں ہر قسم اصوات بذریعہ ہوا پہنچ کر اُس کے اندر سے گزرتے ہوئے قدرت کی طرف سے مقرر خاص مقام تک پہنچ کر سبب علم بن جاتے ہیں۔ بچہ جب تک ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے اُس وقت تک خود کار نظامِ قدرت کے طبعی تقاضوں کے عین مطابق اُس کی ماں کا حیض منقطع ہو کر بچہ کی پرورش و نشو و نما کے لیے غذا کے طور پر رحم مادر اور اِس کے ناف کے مابین مخصوص نالی

کے ذریعہ اُس کے پیٹ میں اسی مَخرق وگزرگاہ کے ذریعہ پہنچ کر اُسے نشوونما دینے کا وسیلہ بھی یہی مَخرق و گزرگاہ ہے۔ جسکا سلسلہ پیدائش وحیات کے ظرف بدل جانے کے بعد ماحول کی مناسبت سے منتقل ہوجاتا ہے۔ سبیلین کے ذریعہ انسانی جسم میں جو دوائی داخل کی جاتی ہے اُس کا مقصد بھی یہی ہوتا ہے کہ اُس کے ذریعہ جسم کو توانائی پہنچائی جائے، لہٰذا وہ بھی مَخرق وگزرگاہیں ہیں۔

یہ الگ بات ہے کہ سبیلین کے بول وبراز کے خروج کے لیے مَخرق وگزرگاہ ہونے اور دوائی کے لیے مَخرق وگزرگاہ ہونے میں زمین وآسمان کا فرق ہے کیوں کہ بول وبراز کے خروج کے لیے مَخرق وگزرگاہیں بالترتیب مثانہ سے لے کر قُبل کے آخری حصہ تک کھلی نالی وسوراخ ہے۔ جس کے اندر ہی اندر سے گزر کر نکلتا ہے۔ اِسی طرح جوفِ معدہ سے شروع ہونے والی نالی وسوراخ جو مختلف آنتوں کی شکل میں موجود ہے، کے اندر ہی اندر سے گزرتا ہوا خارج ہوتا ہے جبکہ دوائی کا مسئلہ ایسا نہیں ہے بلکہ سبیلین کے اندرونی حصوں اور راستوں میں آنتوں اور غدود وغیرہ گزرگاہوں میں خودکار نظامِ قدرت کے تحت کشش وجاذبیت اِس کے لیے مَخرق وگزرگاہیں ہیں۔ اس کی ایسی مثال ہے جیسے گوشت کا انجکشن کہ اُس کے اجزاء گوشت میں موجود غدود، پٹھوں اور ریشوں کی قدرتی کشش وجاذبیت کے ذریعہ خون میں شامل ہوکر پہنچ جاتے ہیں، گویا معکوس حرکت سے قطع نظر بول وبراز کے قدرت کی طرف سے مقررہ مخارق وگزرگاہوں کی مثال رگ میں لگائے جانے والے ڈرپ وانجکشن کی ہے کہ اِن میں مخارق کھلی نالی ہیں جن کے اندرون ہی اندرون گزر ہوتی ہے جبکہ سبیلین کے ذریعہ جسم میں داخل کی جانے والی دوائی کی مثال گوشت کے انجکشن سے مختلف نہیں ہے۔ مفہوم مَخرق کے تحت یہ معدودے چند انواع و اقسام وہ ہیں جن کے ابتدائی حصے یا اول سر، ظاہر ہے یعنی جسم کے ظاہری حصہ سے شروع ہوکر اندر کو خرق وگزر ہوتی ہے جبکہ جسم کے اندرون حصوں میں مخارق اصلیہ بے شمار ہیں کیوں کہ سوئی کے ذریعہ جسم کے کسی بھی مناسب جگہ کے اندر دوائی داخل کی جائے اُس کے خرق ہونے یعنی جسم کے اندرون حصوں میں گزرنے اور ہزاروں جگہوں سے تجاوز کرنے کے بعد جسم کو توانائی پہنچانا، اِس بات کی کھلی

دلیل ہے کہ گوشت کے اندر خلیوں، پٹھوں اور باریک ریشوں میں نظام قدرت کی طرف سے ودیعت کی گئی کشش و نظام جاذبیت ہی اِس دوائی کے فطری مخارق و گزرگاہیں ہیں۔ پھر یہ بھی ہے کہ فقہاء کرام کی اِن عبارات میں مذکور لفظ ''اَلْمَخَارِقِ الْاَصْلِیَّةِ'' جمع کثرت کا صیغہ ہے، جو عام حالات میں دس سے کم چیزوں کے لیے استعمال نہیں کیا جاتا جبکہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے اِن مفتیان کرام کی فہم کے مطابق آٹھ سے بھی کم ہیں، یہ ہوئی مخارق کی حقیقت۔ اب اِس کے منسوب الیہ یعنی ''اصل'' کی لغوی حقیقت پر بھی غور کرنا چاہئے کہ جس اصل کی طرف انسانی جسم میں موجود یہ مخارق منسوب ہوئے ہیں یعنی فقہاء کرام کی عبارات میں ''اَلْمَخَارِقِ الْاَصْلِیَّةِ'' کے اندر جو اصل ہے، جس کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے مخارق مطلق نہ رہے بلکہ منسوب الی الاصل یا مُنتسِب الی الاصل ہونے کی بنا پر اُس کا معنی ومفہوم اصلی مخارق کے ہوئے۔ ظاہر ہے کہ اصلی مخارق کے مقابلہ میں یہاں پر کسی جعل ساز نے نقلی مخارق تو بنائے نہیں ہیں کہ اُس سے بچنے کے لیے فقہاء کرام نے اصلیۃ کی قید لگا کر نمبر ایک اور غیر مخارق مراد لیے ہوں، لہٰذا فقہاء کرام کی اِس قسم جملہ عبارات سے متعلقہ فتویٰ صادر کرنے والے ہر دیندار و محتاط مفتی کو اِس کے معنی ومفہوم پر لازماً سوچنا ہوگا کیوں کہ جب تک فقہاء کرام کے ان الفاظ سے استدلال کرنے والے مفتی کو ''اصل'' کے معنی کا علم نہ ہوگا تو ''اَلْمَخَارِقِ الْاَصْلِیَّةِ'' کی حقیقت کا اسے پتہ نہیں چلے گا جس کے بغیر استدلال کرنا اندھیرے میں تیر چلانے سے مختلف نہیں ہوگا۔ نہیں، صرف اتنا سوچنے سے بھی حقیقت تک رسائی نہیں ہوگی بلکہ اِس کے بعد بھی جب تک یہ معلوم نہ کرے کہ اِس مرکب تقییدی میں اصلی کی قید اتفاقی ہے یا احترازی اور قید احترازی کا علم ہونے کے بعد جس سے احتراز کیا جارہا ہے اُس کی تشخیص بھی ضروری ہے۔ اِن تمام باتوں کا علم حاصل کیے بغیر یا ان سب پر اطمینان بخش غور وفکر کیے بغیر استدلال کرنا ہوائی فائرنگ سے مختلف نہیں ہوگا جو کسی بے گناہ کی ہلاکت وضیاع پر منتج ہوسکتا ہے۔

مجھے یقین ہے کہ اگر یہ حضرات فقہاء کرام کی اِن عبارات کو دیکھتے یا نقل کرتے وقت اِن فطری باتوں پر

توجہ دیتے تو کبھی اس طرح کی ٹھوکر نہ کھاتے۔ کیا انہیں ''اصل'' کے معنی کا علم نہیں تھا؟ کیا اسم منسوب کے عمل کو وہ نہیں جانتے تھے؟ کیا مرکب تقییدی میں قید کے احترازی یا اتفاقی کی تمیز اور ما منہ الاحتراز کی تشخیص کی اہمیت کو سمجھنے سے کورے تھے؟ میرے خیال کے مطابق ایسا ہرگز نہیں تھا بلکہ میرے حُسن ظن کے مطابق یہ سب کچھ جاننے کے باوجود محض بے احتیاطی اور منصب اِفتاء کی شرعی وعلمی ذمہ داریوں سے بے احساسی کی بنیاد پر انہوں نے یہ ہوائی چکی دوڑائی ہے۔ جس کے نتیجہ میں لاکھوں روزہ داروں کے روزے خراب ہوئے اور ہو رہے ہیں ورنہ مدارس دینیہ کی ابتدائی کتابوں کے طلبہ بھی جانتے ہیں کہ ''اصل'' کا معنی ''مَا یَبْتَنِیْ عَلَیْہِ غَیْرُہٗ'' کے ہیں ''یعنی ہر وہ چیز جو کسی اور کے لیے بنیاد و مبنیٰ علیہ ہو'' جیسے ہر علم کی ابتدائی باتوں اور ابتدائی کتابوں کو سمجھ کر پڑھنا آگے چل کر بڑی کتابوں اور بڑی باتوں کو سمجھنے کے لیے بنیاد ہیں، اسی طرح عمارت کی بنیادیں جو اوپر کو اُٹھنے والی پوری عمارت کی مضبوطی وبقاء کے لیے بنیاد اور مبنیٰ علیہ ہیں کہ مضبوط بنیادوں کے بغیر کوئی بھی عمارت پائیدار نہیں ہو سکتی۔

فقہاء کرام کی اِن عبارات میں واقع مخارق اصلیہ کے ضمن میں لفظ ''اصل'' کے معنی کو سمجھنے کے بعد اِس بات کو سمجھنے کی بھی ضرورت ہے کہ انسانی جسم میں وہ کون سے مخارق ہیں جو غیر اصلی ہیں جن سے اِس قید کے ذریعہ فقہاء کرام احتراز کرنا چاہتے ہیں۔ ہماری فہم کے مطابق کسی بھی انجکشن سے روزہ کے ٹوٹ جانے یا نہ ٹوٹنے سے متعلق فقہاء کرام کی اِن عبارات میں سب سے اہم اور سب سے زیادہ قابل توجہ مسئلہ یہی ہے، جسے نہ سمجھنے کی وجہ سے ''فتاویٰ دار العلوم دیو بند'' کے مفتیوں کو یہ غلطی لگ گئی ہے، جس کے نتیجہ میں لاکھوں روزہ داروں کے روزے خراب ہوئے اور ہو رہے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اِس سلسلہ میں اپنی طرف سے غور و تدبر کی کلفت اٹھانے کی بجائے بہتر ہوگا کہ فقہاء کرام اور سلف وصالحین سے پوچھا جائے کیوں کہ ''صَاحِبُ الْبَیْتِ اَدْرٰی بِمَافِیْہِ'' یعنی ہر صاحب خانہ اندرون خانہ کو بہتر سمجھتا ہے۔ فطرت کے اِس فیصلہ کے مطابق دیکھنے سے معلوم ہو رہا ہے کہ فقہاء کرام نے اِس قید کے ذریعہ یعنی المخارق الاصلیۃ کہہ کر جن مخارق غیر اصلیہ سے احتراز کیا ہے وہ انسانی جسم

ہیں موجود فطری مسام ہیں جن کو خرق کر کے یعنی جن سے گزر کر پسینہ کی شکل میں پانی اور نمکیات خارج ہوتے ہیں۔ اسی طرح نہانے کی صورت میں پانی کے اثرات انہی مخارق غیر اصلیہ یعنی مساموں کے ذریعہ اندر داخل ہوتے ہیں لیکن دوائی کے حوالہ سے روزہ کے ٹوٹنے کا دار و مدار صرف اور صرف مخارق اصلیہ کے ذریعہ جسم کے اندر کچھ پہنچانے پر ہے، جیسا کہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے؛

''وَمَا يَدْخلُ مِنْ مَّسَامِ الْبَدَنِ مِنَ الدُّهْنِ لَا يُفطِرُ''(۱۸)

یعنی روزہ دار کے اندر مسامات بدن کے ذریعہ جو تیل داخل ہو جاتا ہے وہ مفسد صوم نہیں ہے۔

فتاویٰ بحر الرائق میں ہے؛

''وَالـدَّاخِلُ مِنَ الْمَسَامِ لَامِنَ الْمَسَالِكِ لَا يُنَافِيْهِ كَمَالَوِاغْتَسَلَ بِالْمَاءِ الْبَارِدِ فَوَجَدَ بَرْدَهٗ فِي كَبِدِهٖ''(۱۹)

یعنی مسامات بدن کے ذریعہ جو چیز روزہ دار کے جوف میں داخل ہو جائے وہ روزہ کے منافی نہیں ہوگی جیسے کوئی روزہ دار شخص ٹھنڈے پانی سے غسل کرے اور مسامات کے ذریعہ اُس کا اثر اندر جائے یہاں تک کہ وہ اپنے جگر میں اُس کی ٹھنڈک محسوس کرے، تب بھی روزہ نہیں ٹوٹتا۔

فتاویٰ فتح القدیر میں ہے؛

''وَالْـمُفْطِرُ الدَّاخِلُ مِنَ الْمَنَافِذِ كَالْمَدْخَلِ وَالْمَخْرَجِ لَا مِنَ الْمَسَامِ الَّذِیْ هُوَ خَلَلُ الْبَدَنِ لِلْاِتِّفَاقِ فِيْمَنْ شَرَعَ فِي الْمَاءِ يَجِدُ بَرْدَهٗ فِي بَطْنِهٖ وَلَا يُفْطِرُ''(۲۰)

یعنی روزہ کو ہر وہ چیز توڑتی ہے جو مدخل و مخرج جیسے منافذ یعنی گزرگاہوں کے راستوں سے داخل ہو، نہ وہ چیز جو مسامات کے راستوں سے داخل ہو، یہ مسامات بدن کے اندر موجود خلل ہیں ان کے ذریعہ روزہ دار کے جوف میں کسی چیز کا داخل ہونا معیارِ فساد اِس لیے نہیں ہے کہ جملہ فقہاء کرام اس بات پر متفق ہیں کہ جو روزہ دار شخص پانی میں نہائے گا تو وہ اُس کی ٹھنڈک

اپنے پیٹ کے اندر محسوس کرے گا جس سے اُس کا روزہ نہیں ٹوٹتا۔

الغرض فقہاء کرام کا یہ انداز بیان کہ مسامات کے ذریعہ جوف بدن میں داخل ہونے کو وہ بالا جماع غیر مفسد قرار دے رہے ہیں جبکہ مخارق اصلیہ کے ذریعہ داخل ہونے والی ہر شئ کو مفطر و مفسد بتا رہے ہیں، اِس بات پر نا قابل انکار دلیل ہے کہ ''المنافذ الاصلية'' یا ''المخارق الاصلية'' کہہ کر اصل کی قید لگانے سے اُن کا مقصد مسامات سے احتراز کرنا ہے یعنی اصلی کی قید مسامات کو نکالنے کے لیے یا اُس سے بچنے کے لیے قید احترازی ہے جس کی رُو سے فقہاء کرام کی اِن عبارات کا محصّل مطلب اس طرح ہونا چاہئے کہ دَوا و غذا جن گزرگاہوں کے واسطہ سے جوف معدہ یا جوفِ دماغ میں پہنچ کر مفطر صوم ہو سکتی ہے وہ فقط منافذ اصلیہ ہیں، نہ کہ مسامات کیوں کہ جوف معدہ یا جوف دماغ تک دوا، وغذا جیسی چیزوں کو پہنچانے کے لیے منافذ و مخارق اور مسالک وسبیل یعنی گزرگاہ اور پُل کا کردار یہ دونوں قِسمیں ادا کرتی ہیں لیکن فسادِ صوم کا معیار صرف قسمِ اول ہے دوم نہیں۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو اقسام ہیں؛

منافذ اصلیہ کی **پہلی قسم** وہ ہے جس کا اول حصہ ظاہری جسم کے بیرونی سطح سے شروع ہوتا ہے جس کی تعبیر فتاویٰ فتح القدیر، ج 2، ص 257 پر مَدخَل ومُخرَج سے کی ہے جس کی پوری عبارت گزشتہ سطور میں ہم نقل کر چکے ہیں۔ منافذ اصلیہ کی اِس قسم میں منہ، ناک، دونوں کان اور دونوں سَبیلَین شامل ہیں۔

دوسری قسم:۔ جس کے اول حصہ کا وجود جسم کے بیرونی وظاہری سطح میں نہیں ہے بلکہ پوست کے نیچے گوشت سے یا رگ سے شروع ہو کر جوف دماغ وجوف معدہ سمیت جسم کے گوشہ گوشہ میں دَوا و غذا پہنچاتی ہے۔ بطورِ مثال ہر عضو کے مطابق گوشت کے اندر موجود خود کار نظامِ قدرت کے عین مطابق ودیعت شدہ خلیے، غدود، پھٹے اور باریک ریشے جو اپنی طبعی کشش وجاذبیت کی بنا پر گوشت میں لگائے جانے والے انجکشن کی دوا کو آگے چلاتے چلاتے خون کے ساتھ ملا کر معدہ و دماغ

سمیت جملہ بدن میں پہنچا دیتے ہیں۔ اِسی طرح رگ میں لگائے جانے والے انجکشن وڈرپ کو رگوں کا خون اپنی طبعی تقاضا ورفتار کے مطابق خرق کرتے ہوئے یعنی آگے گزارتے ہوئے معدہ و دماغ سمیت جملہ بدن میں پہنچا دیتا ہے۔ "**فتاویٰ دارالعلوم دیوبند**" کے مفتی حضرات کا منافذ اصلیہ کو منہ، کان، ناک، جائفہ، آمّہ اور سبیلین کے ساتھ مختص تصور کرنے کی غلط فہمی کے علی الرغم سلف صالحین کی کتب فتاویٰ میں اِس دوسری قسم میں شمار منافذ اصلیہ کے لامحدود مظاہر وافراد کا اشارہ بھی موجود ہے۔ جیسے چلپی علی الزیلعی میں اسی سلسلہ کے ایک مسئلہ سے متعلق بحث کرتے ہوئے لکھا ہے؛

"**اَوْفِيْمَاتَدَاوىٰ بِهٖ لِقُبُوْلِ الطَّبِيْعَةِ اِيَّاهُ لِحَاجَتِهَااِلَيْهِ**"(۲۱)

یعنی دوائی کے طور پر جس چیز کو بدن کے اندر داخل کیا جاتا ہے' اجزاء بدن کا اُس کے محتاج ہونے کی وجہ سے وہ اُس کے نفوذ فی البدن کو طبعی طور پر تقاضا کرتے ہیں۔

اِسی طرح فتاویٰ ردالمحتار میں ایک مسئلہ کی تحقیق کرنے کے ضمن میں کہا ہے؛

"**وَلَامَخْلَصَ اِلَّابِاِثْبَاتِ اَنَّ الْمُدْخَلَ فِيْهِمَا تَجْذِبُهُ الطَّبِيْعَةُ**"(۲۲)

فقہاء کرام کے اس قسم اشارات سے قطع نظر بھی' گوشت یا رگ میں لگائے جانے والی دوائی کی رفتار پر اگر غور کیا جائے تب بھی پتہ چلتا ہے کہ منہ اور ناک کے ذریعہ کوئی چیز فطری رفتار کے مطابق اندر جانے کی طرح ہی یہ بھی گوشت کے ریشوں میں موجود فطری اور اصلی منافذ وگزرگاہوں کے ذریعہ فطری رفتار سے ہی جوف معدہ وجوف دماغ سمیت پورے جسم میں پہنچ جاتی ہے۔ اگر رگوں اور گوشت میں اِس کی رفتار کے لیے فطری اور اصلی منافذ ومخارق ریشوں کی شکل میں خود کار نظام قدرت کے مطابق موجود نہ ہوتے تو یہ دوائی پوست کے نیچے اُسی ایک جگہ میں قرار پکڑ کر فائدہ کی بجائے وبالِ جان بن جاتی۔ (**فَاعْتَبِرُوْايَااُولِى الْاَبْصَارِ**)

منافذِ غیر اصلیہ کی دو قسمیں؛

پہلی قسم:۔ سطح جلد پر موجود غیر مرئی مسامات ہیں جن سے ٹپک کر پسینہ کی شکل میں اندرون بدن کا پانی بیرون کو خارج ہوتا ہے اور نہانے کی صورت میں ظاہری بدن پر استعمال ہونے والے پانی کے ذرات واثرات اندرون بدن پہنچ کر قلب وجگر اور معدہ ودماغ کو سکون وراحت فراہم کرتے ہیں۔

دوسری قسم:۔ بدن کے بعض اندرونی حصوں میں نظام صحت کے لیے ودیعت شدہ مسامات ہیں۔ جیسا کہ فتاویٰ تبیین الحقائق میں ہے؛

''وَالْاَظْهَرُ اَنَّهُ لَامَنْفَذَ لَهُ وَاِنَّمَا يَجْتَمِعُ الْبَوْلُ فِيْهَا بِالتَّرَشُّحِ كَذَا يَقُوْلُ الْاَطِبَّاءُ'' (۲۳)

یعنی قابلِ عمل اور واضح بات یہ ہے کہ معدہ سے مثانہ تک بول کے پہنچنے کے لیے منفذ اصلی نہیں ہے بلکہ اُن کے مابین موجود مسامات سے ٹپک کر بول اُس میں جمع ہو جاتا ہے، علم الابدان والے اسی طرح کہتے ہیں۔

فتاویٰ مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر، ج1، ص241 پر پیٹ اور سر میں معدہ کی جھلی اور دماغ کی جھلی کے اوپر لگائی گئی دوا، معدہ یا دماغ میں بالیقین پہنچنے کی صورت پر امام ابوحنیفہ رَحْمَۃُ اللّٰہِ تَعَالٰی عَلَیْہِ اور اُن کے شاگردوں کے مابین روزہ کے ٹوٹنے یا نہ ٹوٹنے سے متعلق مشہور اختلاف کو اپنے رنگ میں پیش کرتے ہوئے لکھا ہے؛

''وَقَالَا لَا يُفْطِرُ لِاَنَّهُ لَمْ يَصِلْ مِنَ الْمَنْفَذِ الْاَصْلِيِّ''

یعنی امام محمد وامام ابو یوسف نے جوف معدہ اور جوف دماغ تک بالیقین پہنچنے والی اُس دوا کو غیر مفسد صوم کہا ہے کیوں کہ وہ منفذ اصلی کی راہ سے نہیں پہنچتی، بلکہ جس جھلی پر لگائی جاتی ہے اُسی سے ٹپک کر نیچے پہنچتی ہے گویا اُس جھلی کے اندر موجود مسامات سے ٹپک کر اندر پہنچنے والی

دوائی کو غیر مفسد قرار دیا ہے۔

فقہاءِ کرام کی اِن عبارات سے یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ انہوں نے جس طرح مخارق غیر اصلیہ کی اِن دونوں قسموں کو منافذ اصلیہ سے خارج سمجھ کر اُن کے ذریعہ معدہ و دماغ میں داخل ہونے والے اثرات وادویات کو غیر مفسد صوم قرار دیا ہے، اِسی طرح مخارق اصلیہ کے مذکورہ دونوں قسموں کے ذریعہ داخل ہونے والے اثرات وادویات کو مفسد صوم بتایا ہے۔ جیسے مفتیانِ دیوبند کی ''بدائع الصنائع'' سے نقل کردہ مذکورہ عبارت میں مخارق اصلیہ کے بیان میں ''وَمَا وَصَلَ اِلَی الْجَوْفِ اَوِ الدِّمَاغِ مِنَ الْمَخَارِقِ الْاَصْلِیَّةِ کَالْاَنْفِ وَالْاُذُنِ وَالدُّبُرِ'' کہہ کر حصر کیے بغیر بطور مثال اِن تینوں کو بیان کرنے سے بھی معلوم ہو رہا ہے کہ فقہاء کرام نے یہ جو کچھ ذکر کیا ہے وہ محض مثال کے طور پر ہے ورنہ مخارق اصلیہ کا اِن میں حصر نہیں ہے۔ اور ان عبارات میں انہوں نے دو باتیں بتائی ہیں کہ مخارق اصلیہ کی مذکورہ دو قسموں میں سے ہر ایک کے ذریعہ جوفِ معدہ یا جوفِ دماغ تک پہنچنے والی چیز مفسد صوم ہے اور مخارق غیر اصلیہ یعنی مسامات کی مذکورہ دو قسموں میں سے ہر ایک کے ذریعہ پہنچنے والی چیز غیر مفسد صوم ہے لیکن اِن مفتیان کرام کی اُلٹی سمجھ قابلِ افسوس ہے جس کے نتیجہ میں لاکھوں روزہ داروں کے روزے خراب ہو چکے ہیں اور ہو رہے ہیں۔ (فَاِلَی اللّٰہِ الْمُشْتَکٰی)

یہاں پر وجہ فرق کو سمجھنے کی ضرورت ہے کہ منافذ ومخارق کی قسم اول کس بنیاد پر اصلی ہے اور قسم دوم کس وجہ سے اصلی نہیں ہے اور قسم اول کس چیز کے لیے بنیاد یا مبنیٰ علیہ ہے جس کے حوالہ سے یہ اصلی قرار پائے اور قسم دوم کے جملہ افراد واصناف اُس معیار پر نہ اُترنے کی وجہ سے غیر اصلی ٹھہرے۔ اِس کا تعلق علم الابدان سے ہونے کی وجہ سے ماہرین علم الابدان ہی اسے بہتر سمجھ سکتے ہیں تاہم اُن سے پوچھ پوچھ کر اِس سلسلہ میں جو انکشافات حاصل ہوئے ہیں یا کتب فتاویٰ میں سلف صالحین نے اس حوالہ سے اپنے وقت کے ماہرین طب سے اخذ کردہ معلومات کے مطابق جو کچھ لکھا ہوا ہے اُس کی روشنی میں جس حد تک ہم سمجھ سکے ہیں، وہ یہ ہے کہ قسم اول کے تحت دونوں قسموں کے جملہ مظاہر وافراد

جسم انسانی کو مقررہ توانائیاں پہنچا کر اُس کے نشو نما اور حفظ و بقاء کے ضامن ہوتے ہیں مثلاً منہ اور حلق کی نالی کے ذریعہ دوا و غذا اندر جا کر سر سے پاؤں تک بدن کو تقویت و قوام بخشتی ہے۔ اسی طرح گوشت یا رگ کے ذریعہ بصورت انجکشن دَوا و توانائی کو رگوں کا خون اور گوشت کے اندر موجود منافذ و مخارق آگے چلاتے ہوئے جملہ بدن میں پہنچا کر جملہ نظامِ حیات کو توانائی فراہم کرتے ہیں جس کی بدولت انسانی جسم کی نشو و نما اور قِوام و بقا ممکن رہتی ہے جبکہ قسم ثانی یعنی منافذ غیر اصلیہ ایسے نہیں ہیں مثلاً انسانی جسم میں موجود مسامات کے ذریعہ اگر دوائی، تیل اور نہانے کی صورت میں پانی کے اثرات و قطرات جسم کے اندرونی حصوں تک نہ پہنچے تب بھی کام چلتا ہے۔ نیز ان کے متبادل عمل بھی بدن انسانی کے اندر مختلف شکلوں میں موجود ہوتے ہیں جبکہ قسم اول کے متعلقہ ذمہ داریوں کو انجام دینے کے لیے کوئی متبادل نظام نہیں ہے۔

ان حالات میں فقہاء کرام کا اپنی مذکورہ عبارات جیسے مضامین میں قسم اول کے جملہ مظاہر و افراد کو منافذ اصلی اور قسم دوم کے مصادیق کو منافذ غیر اصلی قرار دینا، عین مقتضاء فطرت ہے کیوں کہ قسم اول ''مَا يَتَبنى عَلَيهِ قِوَامُ الْبَدَنِ'' ہے، اصل کا اُس پر حمل کیا جانا عین حقیقت ہے اور مفہوم اصل کا ماصدق علیہ ہے جبکہ قسم ثانی یعنی مسامات ''ما يتبنى عَلَيهِ قِوَامُ الْبَدَنِ'' نہیں ہے، اصل کا اُس پر حمل خلافِ حقیقت ہے اور وہ مفہوم اصل کے لیے ماصدق علیہ بھی نہیں ہے۔

اسلاف کے کلام سے کج فہمی کا نتیجہ:۔

فتاویٰ دار العلوم دیو بند کے محترم مفتیوں کی مذکورہ پے در پے غلط فہمیوں کے علاوہ اُن کی ایک بڑی کج فہمی ہماری فہم کے مطابق یہ بھی ہے کہ اُنہوں نے بے گناہ سلف صالحین کی اِن عبارات میں واقع منافذ، مخارق اور مسالک جیسے مترادف الفاظ کے مفہوم کو منہ، ناک اور سبیلین سے معدہ تک پہنچنے والے سوراخوں، نالیوں اور اندر سے خالی و مجوّف ذرائع وصول کے ساتھ خاص سمجھ کر بناء الغلط علی الغلط کا ارتکاب کیا ہے جس میں مسلک دیو بند کے ساتھ مربوط، عقیدت مند، اُس کی شہرت سے متاثر اور اُن

ے حلقہ اثر سے مانوس عوام وخواص کا مبتلا ہو کر اپنے روزوں کو خراب کرنے کے علاوہ بریلوی کہلانے
لے علماء کی غالب اکثریت کو بھی ہم اِس بلاء بے درماں میں ملوث دیکھ رہے ہیں حالانکہ عربی زبان
ے یہ الفاظ لغت، شریعت، فقہی اصطلاح اور محاورات کے حوالہ سے کسی طرح بھی اِس مفہوم کے ساتھ
اص نہیں ہیں بلکہ لغت عربی کی تقریباً تمام معتبر کتب لغات میں "مَنفِذ" و "مَخرِق" کا کبھی کبھی شق و
وراخ کے معنی میں استعمال ہونے کی طرح زیادہ تر گزرگاہ، جائے مرور اور ایک الگ جگہ سے گزر کر
ور نکلنے کے معنوں میں استعمال ہونے کا ثبوت موجود ہے۔

شتے نمونہ از خروارے "المنجد" کے مادہ (ن، ف، ذ) میں ہے؛

"نَفَذَ..... نَفَذًا، وَنُفُوذًا، وَنَفَاذًا الشَّیُءُ الشَّیُءَ: خَرَقَهُ وَ جَازَ عَنْهُ وَ خَلَصَ مِنْهُ"

یعنی عربی زبان میں یہ لفظ متعدی ولازم دونوں طرح استعمال ہوتا ہے جب متعدی ہو تو زیادہ تر چیرنے اور سوراخ کرنے کے معنی میں ہوتا ہے جیسے " خَرَقَ الشئی "یعنی زید نے اُس چیز کو چیر دیا۔ اور لازمی ہونے کی صورت میں ہمیشہ گزرنے اور تجاوز کرنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے "خَـرَقَ "یعنی زید نے اُس جگہ سے یا اپنی جگہ سے یا کسی بھی معلوم جگہ سے تجاوز کیا اور گزر گیا۔

اس کا ایک معنی " طَرِیْقُ عَامٌ "یعنی سالک عام یا شارع عام بھی لکھا ہوا موجود ہے یعنی گزرگاہ۔

المنجد میں یہ بھی ہے کہ؛

"اَلْمَنْفَذُ، جَمْعُهُ الْمَنَافِذُ، اَلْمَجَازُ، اَلْمَنْفَذُ، جَمْعُهُ الْمَنَافِذُ: مَوْضِعُ نُفُوْذِ شَیْءٍ"

یعنی لفظ مَنفَذ کی جمع منافذ استعمال ہوتی ہے جس کا معنی گزرگاہ کے ہیں اور مَنفِذ کی جمع بھی منافذ ہی استعمال ہوتی ہے جس کا معنی ہے کسی چیز کے نفوذ کرنے کی جگہ یعنی تجاوز کرنے اور گزرنے کی جگہ۔

تقریباً یہی حال لفظ "مـخارق" کا بھی ہے کہ منافذ کی طرح یہ بھی گزرگاہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے

کیوں کہ منافِذ جمع مَنفِذ یا مَنفَذ کی ہے جو مضارع مکسور العین یا مضارع مفتوح العین سے اسم ظرف بمعنی جائے گزر یا گزرگاہ کے ہے، اِسی طرح لفظ مخارق بھی مَخرِق کی جمع مکسّر ہے جو مضارع مکسور العین کا اسم ظرف بمعنی جائے گزر یا گزرگاہ یعنی کسی چیز کا اُس سے گزر کر آگے جانے کی جگہ ومحل اور ذریعہ وصول کے ہے۔ جیسے لسان العرب میں ہے؛

''خَرَقْتُ الْاَرْضَ خَرْقًا اَیْ جُبْتُهَا، وَخَرَقَ الْاَرْضَ یَخْرِقُهَا: قَطَعَهَا حَتّٰی بَلَغَ اَقْصَاهَا'' (۲۴)

یعنی میں زمین سے گزر گیا ہوں اور وہ فلاں زمین سے گزر کر اُس کی آخری حد کو پہنچ گیا ہے۔

لسان العرب کے اسی حوالہ کے مطابق اِس کے مختلف معانی کی تفصیل بتاتے ہوئے ثلاثی مجرد سے مزید فیہ باب ''اِفْتِعَال'' سے استعمال ہونے کی شکل میں لکھا ہے؛

''وَاخْتَرَقَ الدَّارَ اَوْدَارَ فُلَانٍ: جَعَلَهَا طَرِیْقًا لِحَاجَتِهٖ''

یعنی اُس نے گھر کو گزرگاہ بنالیا۔

اِس کے بعد یہ بھی لکھا ہے؛

''اَلْمُخْتَرَقُ: اَلْمَمَرُّ''

یعنی خ، ر، ق' مادہ سے بنا ہوا لفظ ''مُخْتَرَق'' کا معنی گزرگاہ کے ہیں۔

الغرض منافِذ ومخارِق کے معانی کو شق، سوراخ اور اندر سے خالی (مجوف) چیز کے ساتھ خاص سمجھنے کی غلطی اس غلطی سے مختلف نہیں ہے جیسے کوئی کوتاہ بین بندۂ لکیر، اِن کے معانی کو گزرگاہ یا حرکت کرکے آگے نکل جانے کی جگہوں کے ساتھ مختص سمجھ کر دوسرے معانی سے انکار کرے، بلکہ ہر کثیر المعنی لفظ سے مرادِ متکلم کو سمجھنے کے لیے عام فطری اصولوں کے مطابق اِن دونوں لفظوں سے بھی واقعی معنی و مراد کو سمجھنے اور مشخص کرنے کے لیے سیاق وسباق، محل کلام، عقلی وعُرفی اور محاوراتی تقاضوں کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔ جس کے مطابق سلف صالحین کی اِن عبارات میں استعمال شدہ ''اَلْمَنَافِذُ، اَلْمَخَارِقُ،

مَسَالِکُ" کے الفاظ کا ایک ہی مفہوم مراد لیا جا سکتا ہے یعنی جسم انسانی کو توانائی پہنچا کر اُسے قوام و
حفظ دینے کے لیے دَوا و غذا جیسی چیزوں کا بشمول معدہ و دماغ اندرونی حصوں تک پہنچنے کی گزرگاہیں
چاہے مجوّف ہوں، جیسے منافذِ اصلیہ کی پہلی قسم کے مظاہر میں ہوتا ہے ﴿یا﴾ غیر مجوّف جیسے منافذ اصلیہ
کی دوسری قسم کے مصادیق و افراد میں ہوتا ہے۔ بدیں حالات اِن الفاظ کو محض مخارق مجوّفہ اور اندر سے
خالی نالیوں کے ساتھ خاص قرار دینا مندرجہ ذیل وجوہ کی روشنی میں فحش غلطی ہے، جس میں یہ مفتیانِ
دیوبند مبتلا ہیں؛

پہلی وجہ:۔ عربی زبان میں یہ الفاظ اِس کے ساتھ خاص نہیں ہیں لہٰذا تخصیص کا یہ طریقہ لغت کی
خلاف ورزی ہے۔ جس پر عربی لغات کے حوالہ جات گزشتہ سطور میں ہم درج کر آئے ہیں۔

دوسری وجہ:۔ فقہاء کرام نے اپنی اِن عبارات میں المنافذ الاصلیۃ، المخارق الاصلیۃ کہہ کر منافِذ و
مخارق کو اصلی ہونے کی جس قید کے ساتھ مقید و موصوف کر کے انسانی جسم کی توانائی اور قوام و بقاء
کے لیے اِن کے مبنیٰ علیہ یعنی "مَا یَبْتَنِیُ عَلَیْہِ قِوَامُ الْبَدَنِ" ہونے کا اشارہ دیا ہے وہ منہ، ناک
وغیرہ میں پایا جاتا ہے یعنی ناک کی راہ سے ہوا اور آکسیجن، اور منہ کے راستے سے خوراک اندر پہنچ
کر بدن کی توانائی و قوام کا ذریعہ بننے کی طرح رگوں کا خون اور گوشت کے اندر موجود خلئے و غدود
اور باریک ریشے بھی بعد التحلیل غذائی اجزاء اور اُن کے جملہ اثرات کو مخصوص خود کار نظام قدرت
کے مطابق معدہ و دماغ سمیت جملہ اجزاء بدن تک پہنچا کر "مَا یُبْتَنِیُ عَلَیْہِ قِوَامُ الْبَدَنِ" کے
مظاہر ہیں یعنی رگوں کے خون گوشت کے ریشے اور ناک و منہ کی نوعیتِ عمل ایک دوسرے سے جدا
جدا ہونے کے باوجود انجام کار اصل ہونے میں یعنی "مَا یَبْتَنِیُ عَلَیْہِ قِوَامُ الْبُدَنِ" ہونے میں
مشترک ہیں۔ اِس کے باوجود فقہاء کرام کے ان الفاظ کو ایک کے ساتھ مختص قرار دے کر
دوسرے کو نکال باہر پھینکنا کون سی عقلمندی ہے؟ یا کس حکمت کا مقتضاء ہے؟

تیسری وجہ:۔ مَنَافِذ، مخارِق اور مسالِک کے تینوں الفاظ کے فقہاء کرام کی اِن عبارات میں

مترادف ہونے پر کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ ایسے میں بعض فقہاء کرام کا منافذ ومخارق کی بجائے مسالک کا لفظ استعمال کرنا، اس بات پر دلیل ہے کہ جنہوں نے مسالک کی جگہ مخارق یا منافذ استعمال کیے ہیں، اُن کی مراد بھی مسالک والا معنی ہے یعنی دوا وغذا جیسی قوام بدن کے ضامن چیزوں کے اندرون اعضاء بدن تک پہنچنے کے راستے' چاہے مجوّف ہوں یعنی نالی وسوراخ کی شکل میں ہوں یا نالی وسوراخ کی شکل کے بغیر۔

چوتھی وجہ:۔ اِن الفاظ کو اَجاوِف مذکورہ کے ساتھ مختص قرار دے کر اُن کے بغیر روزہ دار کے بدن کے اندر کسی اور ذریعہ سے داخل ہونے والی دَوا چاہے رگوں اور شریانوں کے ذریعہ پورے جسم میں سرایت کرے، تب بھی اُسے غیر مفسدِ صوم ہونے کا فتویٰ دینے والے اِن حضرات کے نزدیک دوائی کے جسم کا جوف معدہ یا جوف دماغ تک پہنچنا معیار فساد ہے۔ جیسے کفایت المفتی، ج4، مطبوعہ مکتبہ امدادیہ ملتان، ص240 جواب سوال نمبر 284و285 میں بالترتیب لکھا ہوا ہے:

''انجکشن، جس کے ذریعہ سے دَوا براہ راست منفذ غذا و دَوا بطن میں نہ پہنچے موجب افطار صوم نہیں اگر چہ عروق میں دوا پہنچتی ہے مگر یہ موجب افطار نہیں، انجکشن کے ذریعہ سے اگر دوا کا جسم جوف بدن میں نہ پہنچے تو روزہ فاسد نہ ہوگا اگر چہ دوا کا اثر سارے جسم میں سرایت کر جاتا ہو''

اور فتاویٰ دیوبند مسمّٰی امداد المفتین، ج2، مطبوعہ دار الاشاعت کراچی، صفحہ 488 پر سوال نمبر 337 کے جواب بعنوان **''روزہ میں انجکشن''** کے تحت لکھا ہوا ہے:

''انجکشن کے متعلق جہاں تک تحقیق کی گئی ہے یہ معلوم ہوا ہے کہ اُس میں بذریعہ عروق و مسامات کے دَوا بدن میں پہنچائی جاتی ہے اِس لیے ناقص صوم نہیں، ناقص صوم وہ ہے جو بذریعہ کسی منفذ کے بدن کے اندر پہنچے۔''

اس کے بعد ص 489 پر سوال نمبر 338 کا جواب بعنوان ''انجکشن سے روزہ فاسد ہونے نہ ہونے کی تحقیق'' کے فتویٰ تحت دیتے ہوئے لکھا ہے؛

''انجکشن کے ذریعہ جو دَوا جوفِ عروق میں پہنچائی جاتی ہے اور خون کے ساتھ شریانوں یا اَوردَہ میں اُس کا سریان ہوتا ہے جوف دماغ یا جوف بطن میں دَوا نہیں پہنچتی اور فسادصوم کے لیے مفطر کا جوفِ دماغ یا جوفِ بطن میں بذریعہ منفذ اصلی پہنچنا ضروری ہے۔''

فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کا یہ فتویٰ کسی فردواحد کی غلطی یا غفلت پر مبنی نہیں ہے بلکہ مفتی محمد شفیع کے ہاتھ لکھے گئے اِس فتویٰ کے آخر میں اشرف علی تھانوی، حسین احمد مدنی، صدر مدرس دارالعلوم دیوبند، اصغر حسین، دارالعلوم دیوبند محمد اعزاز علی، مدرس دارالعلوم دیوبند جیسے اکابرین دیوبند کی تائیدات وتصدیقات بھی ''الجوابُ صحیح'' کے عنوان سے اس کے ساتھ ہی فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں موجود ہیں۔

''فتاویٰ دارالعلوم دیوبند'' اور'' کفایت المفتی'' کے اِن فتووں کو یہاں پر اُن کی اصل حالت میں نقل کرنے سے میرا مقصد صرف یہ ہے کہ بے گناہ سلف صالحین کی عبارات میں واقع ''المنافذ الاصلیة'' جیسے الفاظ کو منہ، ناک، کان اور سبیلین کے ساتھ مختص قرار دے کر اُن ہی میں سے کسی کے ذریعہ جسم دوا کا براہ راست جوفِ معدہ یا جوفِ دماغ میں پہنچنے کو معیار فسادصوم قرار دینے والے اِن حضرات کا یہ معیار سلف صالحین کے فتووں سے متضاد ہے ورنہ کسی روزہ دار عورت یا مرد کے سبیلین کے اندر ڈاکٹری ہدایات کے مطابق کوئی مخصوص قسم کی دَوا رکھ کر باہر سے غائب کر دینے کے دو تین گھنٹوں کے بعد اُسی حالت میں اُسے نکال کر باہر پھینک دینے کی صورت میں روزہ نہ ٹوٹنا چاہئے تھا اس لیے کہ وہ دَوا اپنے جسم کے ساتھ آگے چلتے ہوئے جوفِ معدہ یا جوفِ دماغ تک نہیں پہنچی بلکہ اُسے جیسا اندر رکھا گیا تھا، مدت مقررہ گزرنے کے بعد اُسی حالت اور اُسی مقدار میں باہر نکال کر پھینک دیا گیا۔ حالاں کہ سلف صالحین نے بالاجماع اُسے مفسد صوم قرار دیا ہے۔ جیسا کہ فتاویٰ زیلعی میں ہے؛

"اَدْخَلَ قُطْنَةً فِی دُبُرِہٖ اَوْ ذَکَرِہٖ فَغَیَّبَھَا قَضَا"(۲۵)

اِس کے ایک سطر بعد لکھا ہے؛

"وَلَوْوَضَعَتْ حَشْوًا فِی الْفَرْجِ الدَّاخِلِ فَسَدَ صَوْمُھَا"

اسی حُقنہ کی وجہ سے روزہ کے ٹوٹنے کا مسئلہ بھی تمام فقہاء کرام کے مابین متفقہ ہے حالاں کہ اُس کے ذریعہ جو دوائی اندر داخل کی جاتی ہے وہ اتنی قلیل ہوتی ہے کہ جوف معدہ تک پہنچنے سے قبل تحلیل ہوکر ختم ہو جاتی ہے۔ نیز مقعد کی راہ سے جو دوائی بھی اندر داخل کی جاتی ہے اُس کا اپنے جسم کے ساتھ براہ راست معدہ تک پہنچنے سے آنتوں کے اندر موجود فضلہ مانع ہے جس وجہ سے کوئی بھی چیز اپنے جسم کے ساتھ براہ راست اِس راہ سے معدہ تک نہیں پہنچ سکتی۔ اِس کے باوجود اِس قسم جملہ صورتوں میں روزہ کے ٹوٹ جانے پر تمام فقہاء متفق ہیں۔ اِن حالات میں فقہاء کرام کی عبارات میں وارد "منافذ ومخارق" جیسے الفاظ کو مذکورہ چھ (6) مقامات کے ساتھ مختص قرار دے کر اُن کے ذریعہ دوائی کے جسم کا براہ راست جوف معدہ یا جوف دماغ میں پہنچنے کو فساد صوم کا معیار قرار دینا کہاں کا انصاف ہے؟ کیا یہ انداز "تَوْجِیْہُ الْقَوْلِ بِمَالَا یَرْضٰی بِہٖ قَائِلُہٗ" کے زمرہ میں نہیں آتا؟ (فَاعْتَبِرُوْا یَااُولِی الْاَبْصَارِ)

پانچویں وجہ:۔ یہ انداز تخصیص منافذ ومخارق کے حوالہ سے فقہاء کرام کی تصریحات سے بے خبری وغفلت کا نتیجہ ہے کیوں کہ انہوں نے دَوا وغذا کو اندر پہنچانے کے لیے منافذ کی تفصیل معتاد وغیر معتاد سے کی ہیں یعنی غذا یا دَوا اندر پہنچانے کے لیے انسانی جسم میں موجود منافذ کا استعمال اگر ماحول اور لوگوں یا طبیبوں کی عادت کے مطابق ہوگا تو وہ بالاجماع مفسد صوم ہوگا اور جو زمانہ کی اس عادت کے مطابق نہ ہوگا وہ بالاجماع مفسد صوم نہیں ہوگا بلکہ اختلاف کی گنجائش ہوگی، جیسے فتاویٰ الکفایۃ علی الھدایۃ، جو فتاویٰ فتح القدیر کے ساتھ چھپی ہوئی ہے اُس کی جلد 2، صفحہ 266، مطبوعہ المکتبہ النوریۃ الرضویۃ سکھر میں ہے؛

وَمَا يَصِلُ اِلَى الْجَوْفِ مِنَ الْمَخَارِقِ الْمُعْتَادَةِ فَاِنَّهُ يُفْطِرُ سَوَآءٌ كَانَ مِنَ الْفَمِ
اَوْ مِنَ الْحُقْنَةِ وَمَا وَصَلَ اِلَى الْجَوْفِ اَوْاِلَى الدِّمَاغِ مِنْ غَيْرِ الْمَخَارِقِ الْمُعْتَادَةِ
نَحْوُ اَنْ يَّصِلَ مِنْ جِرَاحَةٍ فَاِنَّهُ يُفْطِرُ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ وَقَالَا 'لَا يُفْطِرُ
لِاَنَّ الصَّوْمَ هُوَ الْاِمْسَاكُ وَالْاِمْسَاكُ اِنَّمَا يَقَعُ عَنِ الْمَخَارِقِ الْمُعْتَادَةِ وَ مَا
لَيْسَ بِمُعْتَادٍ لَايُعَدُّ اِمْسَاكًا وَاَبُوْحَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ يَعْتَبِرُ الْوُصُوْلَ"

یعنی ابناءِ زمان کی عادت وطریقۂ استعمال کے مطابق جو دوا وغذا اندر پہنچے گی وہ بالا جماع مفسدِ
صوم ہوگی عام اس سے کہ منہ کے ذریعہ سے ہو یا حقنہ کے ذریعہ سے اور جو زخم یا اُس جیسے کسی
بھی غیر معتاد ذریعہ سے جوف معدہ یا جوف دماغ میں پہنچے گی وہ متفقہ طور پر مفسدِ صوم نہیں
ہوگی بلکہ اجتہادی اختلاف کی اُس میں گنجائش ہوسکتی ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک
چونکہ مطلق وصول الی المعدۃ معیار فساد کے لیے معتبر ہے اِس لیے وہ اِس غیر معتاد کو بھی مفسد
کہتے ہیں اور امام محمد وابو یوسف کے نزدیک وصول الی المعدۃ علی سبیل المعتاد معتبر ہے۔ اِس
وجہ سے وہ اِس غیر معتاد طریقۂ وصول کو غیر مفسد کہتے ہیں۔

جملہ اہل دانش اِس بات کو سمجھتے ہیں کہ ابناءِ زمان کی عادات وحالات رفتار ایام کے مطابق
زندگی کے تمام شعبوں میں بدلتی رہتی ہیں وہ کون سا شعبہ حیات ہوگا جس میں لوگوں کی عادات آج بھی
وہی ہوں گی جو آج سے ہزار سال قبل تھیں۔ صاحب فتاویٰ کفایہ (شرح ہدایہ) کے اِس حوالہ کے
مطابق آج سے پانچ سو (500) سال قبل حقنہ کے ذریعہ مریض کے اندر داخل کی جانے والی دوائی کو
محض اس بنیاد پر جملہ فقہاء کرام کے نزدیک متفقہ طور پر مفسدِ صوم قرار دیا گیا تھا کہ وہ اُس غیر ترقی یافتہ
دنیائے علاج میں معتاد تھا اور مریض کے اندر دوا کے داخل کر کے اُسے توانائی وآرام پہنچانے کا
ماحولیاتی معروف ومانوس طریقۂ علاج تھا جبکہ موجودہ دور ترقی کے طریقۂ علاج میں انجکشن وڈرپ کے
ذریعہ دوا وغذا مریض کے اندر پہنچا کر اُسے توانائی فراہم کرنا معروف ومعتاد ہو چکا ہے، جو صاحب

کفایۃ (شرح کفایۃ) کی اِس تشریح کے مطابق جملہ فقہاء کرام کے نزدیک بالا جماع مفسد صوم قرار پا
ہے۔ ایسے میں مفتی کفایت اللہ اور جملہ مفتیانِ فتاویٰ دیوبند کا یہ کردار سلف صالحین کی طرف سے
صدیوں قبل سے موجود اِن فتوؤں سے بے خبری و غفلت نہیں تو اور کیا ہے؟ اسلاف کے اندازِ تعلیم و تج
کے سراسر خلاف اُلٹی چال نہیں تو اور کیا ہے؟ اور مسلمانوں کے روزوں کو خراب کرنے کی بدترین مثال
نہیں تو کارِ ثواب ہونے کا کیا سوال ہے؟

چھٹی وجہ:۔ میڈیکل سائنس کی موجودہ رفتار ترقی کو دیکھ کر یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ آئندہ کسی وقت ایسی غذائی مواد، و دوائیاں ایجاد ہونگی جن کو انجکشن کے ذریعہ جوف بدن میں پہنچا کر کافی دنوں یا مہینوں تک انسان کو زندگی کی نارمل حالت میں پُرسکون رکھا جاسکے گا۔ جس میں روزہ رکھنا بھی ممکن ہوگا جس میں کھانے پینے کی چیزوں پر پابندی ہو یا دستیاب نہ ہوں یا معتاد طریقہ خوراک یعنی منہ سے کھا نہ سکے۔ ایسے میں یہ مفتیانِ کرام اُن کی شہرت سے متاثرین اور اُن کے اس قسم فتوؤں کو آگے پھیلا کر اُن کی تبلیغ کرنے اور اُن کے مطابق زندگی گزارنے کی ترغیب دینے والے حضرات اسلام کی جامعیت اور ہر دور کے مسائل میں انسانیت کے رہنما ہونے کے اسلامی دعویٰ کو کیونکر درست ثابت کرسکیں گے جبکہ اُن کے مطابق انجکشن کے ذریعہ رگوں، شریانوں اور گوشت کے ریشوں کی راہ سے جوف بدن، جوف معدہ، جوف دماغ اور اعضاء انسانی میں پہنچائی جانے والی دوا و غذا منافی صوم نہیں ہے تو ''خشت اول چوں نہد معمار کج تا ثریا می رود دیوار کج'' کی ضرب المثل اور بناء الغلط علی الغلط کا منطقی نتیجہ اِن کے لیے اِس کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے کہ یا تو ماہ رمضان المبارک کے فرضی روزے رکھنے سے مسلمانوں کو محروم کریں گے یا بغیر افطاری و سحری کے وِصَال در وصال کئی دنوں یا کئی مہینوں کا ایک ہی روزہ رکھنے کا فتویٰ دیں گے یعنی معتاد طریقہ سے خوراک ملنے تک مسلسل روزہ رکھنے کے جواز کا فتویٰ دے کر انجانے میں نیا مذہب ایجاد کریں گے۔ (اَعَاذَنَا اللّٰہُ مِنْہُ)

لہ ہماری اِس تحقیق کے مطابق سلف صالحین اور جملہ فقہاء کرام کی محولہ بالا تصریحات کی روشنی میں یسے حالات سے دوچار ہونے والے خطہ، قوم، ملک یا افراد کو معمول کے مطابق ہی روزہ رکھنا ہوگا، فرق رف اتنا ہوگا کہ سحری و افطاری یا محض افطاری کے معتاد کھانے کی جگہ اس انجکشن کو استعمال کرنا وگا۔ (فَاعْتَبِرُوْا یَااُولِی الْاَبْصَارِ، اَللّٰھُمَّ لَکَ الْحَمْدُ اَوَّلاً وَّ آخِرًا ظَاهِرًا وَّبَاطِنًا)

روزہ کے ٹوٹنے کے لیے فقہاء کرام کی اِن عبارات میں غذا و دَوا کے وصول الی المعدۃ والدماغ ہونے کا اصل مقصد میری فہم کے مطابق فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے مفتیوں اور ''کفایت مفتی'' کو فقہاء کرام کی اِن عبارات کو سمجھنے میں مذکورہ مغالطوں کے علاوہ اِس وجہ سے بھی غلط فہمی ہوئی ہے کہ فقہاء کرام نے علم الابدان کے خاص فلسفہ کے تحت دَوا و غذا کے وصول الی المعدۃ والدماغ کو خصوصیت کے ساتھ فساد صوم کا معیار بتایا ہے جس سے اُن کا مقصد یہ تھا کہ غذا و دَوا کی غرض سے ہر وہ چیز جس کا جزو بدن بن کر انسانی جسم کو توانائی پہنچانے کا مقصد معدہ میں پہنچ کر اُس کے دخل عمل سے گزرے بغیر از رُوئے عادت ناممکن ہو۔ اِسی طرح ہر وہ چیز جس کا جوہر اثر دماغ تک پہنچ کر اُسے کسی طرح مثبت یا منفی انداز تاثر دے سکے، مثال کے طور پر کسی طبیب کے مشورہ کے مطابق دَوا حاصل کرنے کی غرض سے نسوار یا دھویں کا ناک یا منہ کی راہ سے کش لینا، جس کے بعد دماغ کے انفعال کا ظاہر ہونا اُس کے جوہر اثر کا اُس میں پہنچنے کی دلیل ہے۔ جس وجہ سے وہ متفقہ طور پر مفسد صوم ہے۔ جیسا کہ فتاویٰ درمختار میں ہے؛

''لَوْ اَدْخَلَ حَلْقَهُ الدُّخَانَ اَفْطَرَ اَیَّ دُخَانٍ کَانَ وَلَوْ عُوْدًا اَوْعَنْبَرًا''

اس کی شرح کرتے ہوئے ''فتاویٰ طحطاوی علی الدر المختار'' میں لکھا ہے؛

''کَانَ تَبَخَّرَ بِبُخُوْرٍ فَاشْتَمَّ دُخَانَهُ'' (۲۶)

ورنہ ہر قسم دوا و غذا کا ہر زمانہ میں اپنے کثیف اور ٹھوس جسم کے ساتھ جوف معدہ یا جوف دماغ میں پہنچنا۔ ان کی مراد مندرجہ ذیل وجوہ سے نہیں ہوسکتا؛

پہلی وجہ:۔ اگر کوئی روزہ دار طبیب کے مشورہ کے مطابق لکڑی، لوہا، پیتل یا روئی جیسی کوئی ٹھوس جسم والی ایسی چیز جس کا جوف معدہ یا جوف دماغ تک پہنچنا ممکن ہی نہ ہو، اپنے جسم کے کسی اندرونی حصہ میں داخل کر کے باہر سے اُس کا تعلق ختم کر دے تو اُس کے مفسد صوم ہونے پر جملہ فقہاء کرام متفق ہیں یعنی حالت روزہ میں وقتی طور پر ایسا کرنے سے جو مستقل نہ ہو۔ جیسے فتاویٰ فتح القدیر میں ہے؛

''اِذَاحشَا ذَکَرَہٗ بِقُطْنَۃٍ فَغَیَّبَھَااَنَّہٗ یُفْسِدُ کَاحْتِشَائِھَا''(۲۷)

یعنی اگر کوئی روزہ دار شخص علاج کے لیے ڈاکٹر کے مشورہ کے مطابق اپنے عضو مخصوص کے اندر روئی رکھ کر باہر سے اُسے ڈھک دے تو وہ مفسدِ صوم ہوگا، جیسے عورت کے اِس عمل سے مفسدِ صوم ہوتا ہے۔

فتاویٰ مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر میں ہے؛

''وَلَوْوَضَعَتْ قُطْنَۃً فَانْتَھَتْ اِلَی الْفَرْجِ الدَّاخِلِ وَھُوَ الرَّحِمُ فَسَدَ''(۲۸)

یعنی اگر روزہ دار عورت نے دوائی کے طور پر روئی عضو مخصوصہ کے اندر رکھ دی اور وہ فرج داخل یعنی رحم میں داخل ہوئی تو روزہ فاسد ہوا۔

فتاویٰ بحر الرائق، ج2، ص300 پر فتاویٰ ظہیریۃ کے حوالہ سے ہے؛

''وَلَوْ اَدْخَلَ خَشَبَۃً اَوْ نَحْوَھَا وَطَرَفَامِنْھَابِیَدِہٖ لَمْ یُفْسِدُ صَوْمَہٗ قَالَ فِی الْبَدَائِعِ وَھٰذَا یَدُلُّ عَلٰی اَنَّ اِسْتِقْرَارَ الدَّاخِلِ شَرْطٌ لِفَسَادِ الصَّوْمِ''

یعنی اگر کسی روزہ دار شخص نے (دوائی کے طور پر ڈاکٹر کے مشورہ کے مطابق) لکڑی یا اُس جیسی کوئی بھی ٹھوس جسم والی چیز (جو معدہ تک نہ پہنچ سکے) کو اپنے اندر داخل کر کے اُس کا آخری سر اپنے ہاتھ میں لے کر باہر رکھا تو اس سے اُس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔

فتاویٰ بدائع الصنائع میں کہا ہے کہ؛

''اِس سے معلوم ہو رہا ہے کہ روزہ دار کے جسم کے اندر داخل ہونے والی چیز کا مفسد صوم ہونے کے لیے اُس چیز کا اندرونِ جسم استقرار یعنی باہر سے منقطع ہو کر اندر غائب ہونا شرط ہے یعنی باہر سے منقطع ہو کر روزہ دار کے اندرون جسم کے کسی بھی جگہ داخل ہو کر اندر کو غائب ہونے سے روزہ فاسد ہوگا۔''

فتاویٰ فتح المعین میں ہے؛

''وَانْ بَقِیَ فِی جَوْفِہٖ فَسَدَ وَلَوْ اَدْخَلَ عُوْدًا وَنَحْوَہٗ فِی مَقْعَدَتِہٖ وَطَرَفُہٗ خَارِجٌ لَا یَفْسُدُ وَانْ غَیَّبَہٗ فَسَدَ''(۲۹)

یعنی اگر لوہے کا ٹکڑا روزہ دار کے اندر داخل ہو کر اندر ہی اندر رہ گیا' تو اس سے روزہ فاسد ہوگا اگر علاج کے طور پر لکڑی یا اُس جیسی کوئی اور ٹھوس چیز مقعد کے اندر داخل کر کے اُس کا بیرونی سرا باہر نکال رکھا تو اِس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا اور اگر باہر سے منقطع کر کے مکمل اندر کو غائب کیا تب روزہ فاسد ہوگا۔

فقہاء کرام کے اِن متفقہ فتوؤں کی موجودگی میں مذکورہ معنی و مفہوم کو اُن کی مراد بتانا ''تَوْجِیْہُ الْقَوْلِ بِمَالَا یَرْضٰی بِہٖ قَائِلُہٗ'' نہیں تو اور کیا ہوگا؟

دوسری وجہ:۔ ڈاکٹری رپورٹ اور تقاضاء فطرت کے مطابق دوا و غذا اپنے جسم اور کثیف حالت کے ساتھ حلق کی راہ سے جوف معدہ میں تو پہنچ سکتی ہے لیکن جوف دماغ میں کسی بھی راہ کے ذریعہ نہیں پہنچ سکتی ورنہ دماغ کا نظام ہی اس غیر مانوس الدخول چیز سے درہم برہم ہوسکتا ہے کیوں کہ زندہ دوا و غذا کو اُس کی جسمی و کثافتی کیفیت کے ساتھ قبول کر کے اپنے اندر اُسے تحلیل کر کے دوسرے اعضاء کو سپلائی کرنے کا عمل اس کی فطرت کے خلاف ہے۔ نظام فطرت کے مطابق یہ عمل صرف معدہ کا ہے اُس کا نہیں، لہٰذا اِس اُلٹی منطق کو فقہاء کرام کی مراد قرار دینا اُنہیں بیوقوف ٹھہرانے سے کم نہیں ہوگا۔

تیسری وجہ:۔ رفتار ایام کے ساتھ حالات، عادات اور طریقہ علاج کا بدلنا، ایک نا قابلِ انکار حقیقت ہے۔ جس کے مطابق آج سے چھ (6) صدیوں قبل کی بعض دوائیوں کا جوف معدہ میں داخل ہو کر تحلیل و تجزیہ کے عمل سے گزرے بغیر جزوبدن ہو جانا، ناممکن اور غیر مانوس وغیر معتاد تھا جبکہ موجودہ سائنسی دور میں اُن ہی دوائیوں کی شکل و ہیئت، طریقہ، ساخت اور کیفیت عمل بدل کر معدہ کی بھٹی سے گزرنے کی وہ محتاج نہیں رہیں، بلکہ انجکشن کے ذریعہ خون میں شامل ہو کر جوف معدہ و جوف دماغ میں بھی اُسی طرح پہنچ جاتی ہیں جس طرح دوسرے اجزاء بدن میں پہنچ جاتی ہیں، لہٰذا منصب فقاہت و اجتہاد کے عظیم رتبہ پر فائز کوئی بھی فقیہہ اور مجتہد اپنے دور کی عادات و طریقہ ہائے عمل کو قیامت تک پیش آنے والے مسائل پر لاگو کرنے کی جرأت نہیں کرسکتا، کیوں کہ لوگوں کے حالات و عادات اور طریقہ ہائے علاج کے بدل جانے سے فتوے کا رخ بھی بدل جاتا ہے۔ ''فتوٰی دارالعلوم دیوبند'' کے اِن کثیر الشہرت مفتیوں نے اس من گھڑت، غیر فطری اور نامعقول معنیٰ و مفہوم کو فقہاء کرام کی اِن بے غبار عبارات کا مقصد و مراد بتا کر اُنہیں غبار آلود کر دیا۔ مسلمانوں کے لیے باعث تردد بنا دیا اور اُن عظماء اسلام کی اَرواح کو بھی اذیت پہنچائی۔ (فَـاِلَی اللّٰہِ الْمُشْتَکٰی)

فقھاء کرام کی عبارات کا فلسفہ:۔

اِس مقام پر قارئین کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جب فقہاء کرام کی اِن عبارات سے اُن کی مراد غذا و دَوا کے طور پر استعمال کی جانے والی چیز کے جسم کا اپنی کثافتی وجود کے ساتھ منافذ اصلیہ کے ذریعہ جوفِ معدہ و جوفِ دماغ میں پہنچنا نہیں ہو سکتی بلکہ اُن کی مراد اِس سے عام ہے کہ کبھی ایسا ہی ہوتا ہے جیسے اُن اَدوِیہ و اَغذِیہ میں جن کا معدہ میں پہنچے بغیر جملہ اجزاء بدن میں پہنچ کر جزو بدن بننا عادتاً ناممکن ہو۔ کبھی ایسا نہیں ہوتا بلکہ جوف معدہ میں پہنچے بغیر ہی انجکشن کے ذریعہ رگوں، شریانوں اور خون کے ذریعہ جملہ اجزاء بدن میں پہنچ کر توانائی فراہم کرے (جیسے انجکشن میں ہوتا ہے) اور کبھی منہ اور

ں کے ذریعہ جوف معدہ و جوف دماغ میں اپنے اثرات پہنچا کر مثبت یا منفی انفعال کے موجب بنے
سے ارادتاً وقصداً دھویں اور نسوار کا کش لگانے سے ہوتا ہے اور کبھی کسی چیز کا بطور علاج و دوا جوفِ معدہ
دماغ میں پہنچائے بغیر بدن کے کسی اندرونی حصہ میں داخل کر کے باہر سے منقطع و مستقل کر دینے کی
ورت میں ہوتا ہے جیسے فتاویٰ فتح القدیر، بحر الرائق اور فتح المعین وغیرہ سے گزشتہ سطور میں اِس کی
ثالیں بیان ہو چکی ہیں۔ ایسے میں ہر صاحبِ بصیرت کے دل میں اِس سوال کا اُٹھنا فطری اَمر ہے کہ
ر فقہاء کرام کی اِن عبارات میں خصوصیت کے ساتھ وصول الی المعدۃ والدماغ کو ذکر کرنے کی کیا
ضرورت تھی؟ اور اِس اہتمام و خصوصیت کے ساتھ اِن دونوں کو بیان کرنے کا کیا فلسفہ ہو سکتا ہے؟
س کا واقعی جواب وہی ڈاکٹر حضرات بہتر سمجھ سکتے ہیں جو زندہ و مردہ انسانوں کے اجزاء بدن کو عملی تجربہ
گاہ بنا کر دن رات اُن کے ساتھ کھیلتے رہتے ہیں تاہم اُن سے پوچھ کر یا فقہاء کرام کی کتابوں سے اور
کچھ اپنے ذاتی وجدان کے مطابق جس حد تک میں سمجھ سکا ہوں اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسانی بدن میں
موجود جملہ اعضاء کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے خودکار نظامِ قدرت کے مطابق جدا جدا ذمہ داریاں
مقرر ہیں، مثلاً ہاتھ کا عمل پاؤں اور پاؤں کا کردار ہاتھ ادا نہیں کر سکتا، دل کا عمل جگر اور جگر کا کردار دل
نہیں ادا کر سکتا، آنکھ کا عمل کان اور کان کا کردار ناک و زبان نہیں ادا کر سکتے۔ علیٰ ہٰذا القیاس معدہ اور
دماغ بھی اپنی اپنی ذمہ داریوں سے تجاوز نہیں کر سکتے اور ایک دوسرے کی جگہ کام نہیں کر سکتے۔ اعضاء
انسانی کے لیے خودکار نظامِ قدرت کے اِس تسلسل کے عین مطابق جوفِ معدہ کا مقصد یہ ہے کہ جسم کی
بقا و تحفظ اور توانائی و قوام کے باعث جو دَوا و غذا اُس میں داخل ہو جائے اُسے تحلیل و تجزیہ کرنے کے
بعد قابلِ اخراج فضلات چاہے مائع و سیال ہو یا غیر سیال سبیلین سے جوفِ معدہ تک بنے ہوئے بشکل
پیٹ و آنتوں اور مثانہ و گردوں کے کثیر العمل مراحل سے گزارنے کے بعد خارج کرنے کے ساتھ جزو
بدن بن کر بدن کے قِوام و بقاء کے موجب بننے والے جملہ اجزاء کو خون کی شکل میں سر سے لے کر
پاؤں تک جملہ گوشہ ہائے بدن میں پہنچا کر اُن کے جدا جدا کیمیائی اجزاء سے اِن اعضاء و مقامات کو

توانائی و تقویت اور قوام و بقاء فراہم کرنا ہوتا ہے، گویا خون کی شکل میں رگوں کے ذریعہ جملہ اجزاء بدن و اعضاء کو اُن کے حصہ کی خوراک و توانائی فراہم ہونے کا یہ سلسلہ بنیادی طور پر جوف معدہ کے ساتھ مربوط ہے جس کے بغیر رگیں کچھ کر سکتی ہیں نہ شریانیں، ظاہری اعضاءِ بدن اپنے متعلقہ ظاہری کام انجام دے سکتے ہیں نہ اندرونی اجزاء جسم اپنی ذمہ داریاں پوری کر سکتے ہیں۔ معدہ اِس بنیادی کردار کا حامل ہونے کے باوجود خود اپنی ذات کے قوام و بقاء کے حوالہ سے رگوں کے خون کے ذریعہ جملہ اجزاء بدن کو سپلائی ہونے والی توانائی کی رسیدگی کا ایسا ہی محتاج ہے جیسے دوسرے اعضاء بدن، یعنی جس طرح خون کے ذریعہ توانائی کی رسیدگی کے بغیر دل و دماغ، جگر و گردہ۔ الغرض کسی بھی حصہ کی زندگی و عمل ناممکن ہے، اِسی طرح معدہ بھی خون کی رسیدگی کے بغیر زندہ رہ سکتا ہے نہ کوئی عمل کر سکتا ہے۔ نتیجتاً جملہ اجزاء بدن کی طرح رگوں کے خون سے توانائی حاصل کر کے اپنی زندگی و عمل کو برقرار رکھنے والا یہ عضو بشمول اپنی ذات کے جملہ اعضاء بدن کو خوراک و توانائی پہنچانے کے حوالہ سے بنیادی کردار ادا کرنے میں منفرد و بے مثال ہے اور جملہ جسمِ انسانی کے حفظ و بقاء کا بنیادی مدار ہے، جیسے فتاویٰ زیلعی میں ہے:

"لِاَنَّ قِوَامَ الْبَدَنِ بِهِمَا" (۳۰) یعنی جملہ بدن کے قوام و بقاء کا دارومدار اِن دونوں پر ہے۔

ایسے میں فقہاء کرام کی اِن عبارات میں خصوصیت کے ساتھ اِس کے مذکور ہونے کا فلسفہ اِس پس منظر کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔ دماغ کا مسئلہ اگرچہ اِس جیسا نہیں ہے تاہم قوتِ فکریہ، چونکہ اِس کے ساتھ متعلق ہے جس وجہ سے انسان دیگر جملہ حیوانات سے ممتاز ہو جاتا ہے اور دل و جگر سمیت جملہ اعضاء رئیسہ کے کردار کا آخری و حتمی نتیجہ کے حامل ہونے کی بنیاد پر اِسی قوت کے درست استعمال و تصرف کی بدولت انسان کا رتبہ و مقام جملہ خلائق سے بھی بڑھ جاتا ہے گویا قوت فکری کے لیے محل و ذریعہ ہونے کی بنا پر انسانی دماغ کو جملہ اجزاء بدن پر فوقیت حاصل ہے۔ نیز روزہ سمیت جملہ عبادات کی فرضیت کا دارومدار اُس کی صحت پر ہے ورنہ اُس کی خرابی کی صورت میں انسان پر روزہ فرض ہو سکتا ہے نہ کوئی اور عبادت، اس کی فکر درست سمت رواں دواں ہو سکتی ہے نہ دیگر اعضاء کا عمل، شاید اِسی

فلسفہ کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے فقہاء کرام نے خصوصیت کے ساتھ اس کا ذکر کیا ہو۔ (وَاللّٰہُ اَعْلَمُ)

انجکشن اور ڈرِپ لگانے سے روزہ کے فاسد نہ ہونے پر اپنے مؤقف کی تائید و استدلال ''فتاویٰ دارالعلوم دیوبند'' کے مفتی حضرات نے فقہاء کرام کی جن عبارات سے کیا تھا اور اُن میں سے جن حوالہ جات کو بالخصوص اپنے اِس مؤقف کے لیے صریح الدلالۃ واوضح قرار دیا تھا، اُن کے اصل محمل ومصادیق سے متعلق ہماری اِس تحقیق کی روشنی میں بقول اُن کے اُن غیر اَصرح وغیر اَوضح عبارات کے حقیقی مراد ومعانی بھی منقح ہوگئے کہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے انجکشن کے غیر مفسد صوم ہونے کے اِس فتویٰ پر فقہاء کرام کی وہ عبارات ہرگز دلالت نہیں کررہی ہیں بلکہ فقہاء کرام کی اُن عبارات سے انجکشن کے غیر مفسد صوم ہونے پر اِن حضرات کا استدلال کرنا ''سوال گندم جواب جَو'' سے مختلف نہیں ہے لیکن فقاہت کی شیرینی وخوشبو سے نابلد قارئین کو فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں مذکور اِن عبارات سے سائل ہٰذا کی طرح مغالطہ لگنے یا شک وتردد میں مبتلا ہونے کا امکان پھر بھی موجود ہے جسے دُور کرنے کے لیے ضروری سمجھتا ہوں کہ اُن سے کیے جانے والے استدلال کی حقیقت بھی بتادوں تاکہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کی شہرت کے باعث اُس کے اِس غیر حقیقی فتویٰ پر عمل کرکے روزوں کے خراب کرنے والے نادانوں کی رہنمائی ہوسکے۔ (فَاَقُوْلُ وَ بِاللّٰہِ التوفِیق)

○ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند مسمّٰی امداد المفتیین کامل، ج2، ص489، مطبوعہ دارالاشاعت اُردو بازار کراچی، میں فتاویٰ درالمختار کی اِس عبارت ''اَوِ اکْتَحَلَ اَوِ ادَّھَنَ اَوِ احْتَجَمَ وَ اِنْ وَجَدَ طَعْمَہٗ فِی حَلْقِہٖ لِاَنَّہٗ اَثَرٌ دَاخِلٌ مِنَ الْمَسَامِ الَّذِیْ ھُوَ خِلَلُ الْبَدَنِ وَالْمُضِرُّ اِنَّمَا ھُوَ الدَّاخِلُ مِنَ الْمَنَافِذِ لِلْاِتِّفَاقِ عَلٰی اَنَّ مَنِ اغْتَسَلَ فِی مَآءٍ فَوَجَدَ بَرْدَہٗ فِی بَاطِنِہٖ اَنَّہٗ لَا یُفْطِرُ'' سے ڈرِپ وانجکشن سے روزہ کے فاسد نہ ہونے پر جو استدلال کیا گیا ہے اُس کی حقیقت اِس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ فتاویٰ درالمختار کی اِس عبارت کے مطابق مُفطِر ومُفسدِ صوم ہونے کا معیار غذا ودَوا کا منافذ کے ذریعہ جوف میں داخل ہونا ہے مسامات کے ذریعہ نہیں اور

ڈرپ وانجکشن کے ذریعہ جو دوائی جوف میں جاتی ہے یا رگوں اور شریانوں کے ذریعہ پورے جسم میں جو سرایت کرتی ہے وہ مسامات کے ذریعہ سے ہے، منافذ کی راہ سے نہیں ہے لہٰذا مفسد صوم بھی نہیں ہے۔

یہ استدلال ''سوال گندم جواب جَو'' سے اس لیے مختلف نہیں ہے کہ فتاویٰ درالمختار یا اِس کے علاوہ بھی فقہ کی درجنوں کتابوں میں موجود اِس عبارت میں مفسد صوم ہونے یا نہ ہونے کے حوالہ سے انسانی جسم میں موجود قدرتی منافِذ ومسامات کا تقابل کرنا مقصود ہے کہ منافذ کے ذریعہ داخل جوف ہونے والی دواوغذا مفسد صوم ہے اور مسامات کے ذریعہ داخل جوف ہونے والی دَوا وغذا مفسدِ صوم نہیں ہے تو اس کا انجکشن وڈرپ سے کیا تعلق ہوسکتا ہے جبکہ عربی لغت اور فقہاء کرام کی روشنی میں انجکشن کے ذریعہ جوفِ بدن میں سرایت کرنے والی دوا وغذا کی راہیں خود منافذ ہیں بلکہ منافذ اصلیہ میں شمار ہوتے ہیں۔ ایسے میں یہ عبارت فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے اِس مؤقف کے مثبت ومؤید نہیں بلکہ خلاف ہے، نیز اس خلافِ حقیقت فتویٰ میں جسم انسانی کے عروق کو مسامات کے حکم میں شمار کیا گیا ہے جو بجائے خود غلط ہے کیوں کہ اِس عبارت میں مذکور لفظ ''مَنَافِذُ'' سے مراد فقہاء کرام کی دوسری عبارات کی روشنی میں منافذ اصلیہ ہیں جو مسامات کو شامل نہیں ہیں، اِس لیے کہ یہاں پر مسامات کا منافذ کے ساتھ مقابلہ آیا ہوا ہے۔ یہ تب درست ہوگا کہ مَنافذ سے مراد منافذ اصلیہ ہوں جو مسامات کو شامل نہیں ورنہ مطلق منافذ کا مسامات کو بھی شامل ہونے کی گنجائش ہوسکتی تھی، ایسے میں اِس استدلال کا کیا وزن رہتا ہے۔ (فَاعْتَبِرُوْا یٰأُولِی الْاَبْصَارِ)

○ فتاویٰ شامی، ص490 کی عبارت ''وَ اَفَادَ اَنَّهُ لَوْ بَقِیَ فِی قَصَبَةِ الذَّکَرِ لَا یَفْسُدُ اِتِّفَاقًا'' سے جو استدلال کیا ہے اُس کی حقیقت یہ ہے کہ جوفِ معدہ یا جوف دماغ کے علاوہ اندرون بدن چاہے مَخْرَجَین وسبیلین کے اندر سے ہی کوئی چیز داخل ہوکر قصبۃ الذکر کے اندر رہ جائے یا عورت کے فرج داخل یا قبل کے اندر ہی اندر باہر سے منقطع ہوکر رہ جائے تو اِن صورتوں

میں اُس کے روزہ فاسد نہ ہونے پر امام ابوحنیفہ، امام محمد و ابو یوسف (رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰی) تینوں متفق ہیں حالاں کہ شامی سمیت جن جن کتابوں میں یہ مسئلہ موجود ہے اُن میں ایسا نہیں ہے بلکہ اُن میں تو تفصیل اس طرح ہے کہ عورت کے قبل اور مرد و عورت میں سے ہر ایک کے مقعد کے اندر کوئی چیز جوفِ معدہ میں پہنچے بغیر اس طرح سے داخل ہو جانے سے باجماع الفقہاء روزہ فاسد ہوتا ہے جس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ جیسے اِسی فتاویٰ شامی میں مذکورہ عبارت کی تشریح کرتے ہوئے اِن صورتوں کا متفقہ شرعی حکم بھی اُسی صفحہ پر دو سطر بعد بتایا ہے کہ اِن صورتوں میں روزہ کا فاسد ہونا امر یقینی اور غیر متنازعہ ہے، اِس کے متعلق ''شامی'' کی عبارت یہ ہے؛

''قُلْتُ اَلْاَقْرَبُ التَخَلُّصُ بِاَنَّ الدُّبُرَ وَالْفَرْجَ الدَّاخِلَ مِنَ الْجَوْفِ اِذْ لَاحَاجِزَ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَهُ فَهُمَافِي حُكْمِهِ''

اور بیرون سے منقطع ہو کر قصبۃ الذکر میں رہ جانے والی چیز کو اختلافی بتاتے ہوئے ''فتاویٰ خزانۃ الاکمل'' کے مؤقف کو ''درمختار'' کی اس عبارت کی روشنی میں باطل کہا ہے جبکہ اپنا فتویٰ ''قُلْتُ اَلْاَقْرَبُ'' سے لے کر ''فِي حُكْمِهِ'' تک کی عبارت میں ظاہر کیا ہے۔ فتاویٰ بدر المنتقی فی شرح الملتقی علی ہامش مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر میں ہے؛

''وَاِنْ غَيَّبَهُ اَفْطَرَ''(۳۱)

یعنی اگر علاج کی غرض سے لکڑی جیسی کسی ٹھوس چیز کو اندر داخل کر کے غائب کر دیا اور باہر سے اُس کا تعلق ختم کر دیا تو روزہ فاسد ہوگا۔

اِسی طرح جوفِ معدہ و جوف دماغ کے علاوہ بھی اندرونِ جسم کی بھی حصہ کے جوف میں کسی چیز کے داخل ہونے سے روزہ کے فاسد ہونے کی مثالیں درجنوں کتابوں میں موجود ہیں لیکن اِن حضرات کی بے احتیاطی پر صد افسوس کہ مسئلہ کے جملہ گوشوں کو سمجھے بغیر ہوائی فائرنگ کرتے ہیں۔ اسے کہتے ہیں ''اُونچی دوکان، پھیکا پکوان'' لہٰذا (شامی) کی مذکورہ عبارت سے انجکشن سے روزہ کے فاسد

نہ ہونے پر استدلال کرنا ''سوال گندم جواب جَو'' سے مختلف نہیں ہے۔ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے اس فتویٰ کے مطابق لوگوں کے روزے خراب کرنے والوں کو چاہئے کہ اِس استدلال سے متعلق اپنی تسلی کے لیے فتاویٰ رَدالمختار (شامی، ج2،ص190، مطبوعہ المکتبۃ الماجدیہ کوئٹہ) پر اِس کو دیکھ کر ریکارڈ درست کریں۔

فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں انجکشن اور ڈرِپ سے روزہ فاسد نہ ہونے کے فتویٰ پر فقہاءِ کرام کی عبارات کا حوالہ دینے کے سلسلہ میں ایک حوالہ فتاویٰ قاضی خان کا بھی ہے۔ جس کو فتاویٰ دیوبند کے صفحہ 491 پر نقل کیا گیا ہے، عبارت یہ ہے؛

''اَمَّاالْحُقْنَۃُ وَالْوُجُوْرُ فَلِاَنَّہٗ وَصَلَ اِلَی الرَّاْسِ مَافِیْہِ صَلَاحُ الْبَدَنِ''

اِس عبارت سے اِن حضرات کے استدلال کی حقیقت یہ ہے کہ حُقنہ اور وُجور یعنی مقعد اور حلق کے راستے سے کوئی دوائی مریض کے اندر داخل کرنے میں روزہ کے فاسد ہونے کی وجہ فتاویٰ قاضی خان نے صلاح البدن کے سبب کا جوفِ معدہ پہنچنا بتائی ہے۔ اِسی طرح قطور وسعوط یعنی کان اور ناک میں تیل جیسی کوئی چیز ڈالنے سے روزہ کے فاسد ہونے کی وجہ بھی صلاح بدن کے سبب کا دماغ میں پہنچنا بتائی ہے۔ اِس سے معلوم ہوا کہ انجکشن سے روزہ فاسد نہیں ہوتا کیوں کہ وہ منافذ کی راہ سے جوفِ معدہ یا جوفِ دماغ میں داخل نہیں ہوتا۔

اِس مقام کو لکھتے وقت آج رات بوقت دس بج کر پچاس منٹ، فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے مفتی حضرات کے اِس ''سوال گندم جواب جَو'' استدلال پر مجھے ہنسی بھی آرہی ہے اور ساتھ اِن حضرات کے ہاتھوں فقاہت کے ضیاع پر افسوس بھی ہورہا ہے۔ اتنا بھی نہیں سوچا کہ انجکشن کا اِس عبارت سے کیا تعلق ہے اِس لیے کہ اِس عبارت میں مذکور چاروں چیزوں کا منافِذ کی قسم اول سے تعلق ہے جبکہ انجکشن کا تعلق منافذ اصلیہ کی دوم قسم سے ہے۔ نیز اِس عبارت میں مذکورہ چاروں صورتوں میں روزہ فاسد ہونے کی وجہ مفطر معنوی بتائی گئی ہے فقط' جبکہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے یہ حضرات اُس کی وجہ منافذ

یہ کی راہ سے اِن چیزوں کا جوفِ معدہ و جوفِ دماغ پہنچنا بتارہے ہیں۔ اتنا بھی نہیں سوچا کہ اِس
یہ کی بنا پر راہ چلتے ہوئے خوشبو یا بدبو، دھواں، مرچ اور تمبا کو جیسی چیزوں کے ذرات جو ہوا میں مل کر
ن اور ناک کی راہ سے جو منافذ اصلیہ ہیں، جوفِ معدہ اور جوفِ دماغ دونوں میں پہنچ جاتے ہیں
ہئے کہ وہ سب مفسدِ صوم ہوں حالاں کہ کوئی جاہل سے جاہل شخص بھی ایسا تصور نہیں کرسکتا۔

◯ صفحہ 491 پر شامی کے حوالہ سے بحرالرائق کی اِس عبارت سے ''وَالتَّحْقِيْقُ اَنَّ بَيْنَ جَوْفِ الرَّأْسِ وَ جَوْفِ الْمَعْدَةِ مَنْفَذًا اَصْلِيًّا فَمَا وَصَلَ اِلٰى جَوْفِ الرَّأْسِ يَصِلُ اِلٰى جَوْفِ الْبَطْنِ '' سے اپنے مؤقف پر استدلال کرنے کی غرض سے جوف الرأس یعنی دماغ کو بھی جوف معدہ تک کسی دَوا و غذا کو پہنچانے کا ذریعہ ثابت کرنے کی اِس طرح کوشش کی گئی ہے کہ شامی اور بحرالرائق کی اِس عبارت کے مطابق جوف الرأس اور جوف المعدۃ کے مابین منفذ اصلی موجود ہے جس وجہ سے جو چیز بھی جوف الرأس یعنی دماغ تک پہنچے گی وہ معدہ میں ضرور پہنچے گی۔ یہ استدلال میری فہم کے مطابق مندرجہ ذیل وجوہ کی بنا پر غلط اور خلافِ حقیقت ہے؛

پہلی وجہ:۔ بحرالرائق کی اِس عبارت کے دو حصے ہیں؛

پہلا حصہ:۔ جوف المعدہ اور جوف الرأس کے مابین منفذ اصلی ہے۔

دوسرا حصہ:۔ جو چیز جوف الرأس میں پہنچے گی وہ جوف المعدہ میں بھی پہنچے گی۔

پہلا حصہ بالیقین درست ہے کہ اُن کے درمیان منفذ اصلی کے موجود ہونے میں شک نہیں ہوسکتا لیکن یہ مفتی حضرات اِس منفذ اصلی کا جو معنی لے رہے ہیں وہ مضحکہ خیز ہے یعنی دماغ سے معدہ تک خوراک و دوا کے پہنچنے کے لیے نالی۔ گزشتہ صفحات میں لغت کے حوالہ سے منفذ اصلی کی جو تحقیق ہم سپردِ قلم کرچکے ہیں اُس کی روشنی میں اِس قسم منفذ کی یہاں پر موجودگی کا کوئی مطلب ہی نہیں بنتا ورنہ دماغ کو ذریعہ ادراک اور محل تفکر ماننے کی بجائے معدہ میں خوراک پہنچانے کے لیے حلق کی طرح ایک ذریعہ وصول تسلیم کرنا پڑے گا جسے کوئی بھی ذی شعور انسان تسلیم نہیں کرسکتا۔ اِسے کہتے ہیں ''كَلِمَةُ حَقٍّ اُرِيْدُ بِهَا

الْبَــاطِلُ ''یعنی صحیح بات کا غلط مطلب لے کر ٹیڑھی انگلی سے گھی نکالنے کی کوشش کی جاتی ہے اور دو
حصہ یعنی (جو چیز بھی جوف الرأس میں پہنچے گی وہ جوف المعدہ میں بھی پہنچے گی) بذات خود نا قابلِ
بلکہ نا قابلِ عمل ہے ورنہ دماغ کے کام اور اس کی ذمہ داری کے حوالہ سے اِس غیر فطری حرکت کو دَوا و
کی سپلائی ورسیدگی کے ذریعہ کے طور پر کون سا سلیم الفطرت انسان تسلیم کرسکتا ہے؟ کیوں کہ یہ موضو
بیان شعور و معارف کی دل و دماغ کے مابین رسیدگی کے حوالہ سے نہیں ہے بلکہ دَوا و غذا جیسی ثقیل
کثیف چیزوں کی رسیدگی کے حوالہ سے ہے جن کا فتاویٰ دار العلوم دیوبند کے مؤقف کے مطابق اپ
جسم کے ساتھ دماغ سے ہوتے ہوئے معدہ میں جا پہنچنے کا کہا جا رہا ہے حقیقت میں کوئی امکان نہیں
ہے ورنہ دماغ نہیں رہے گا، مجمع اللطائف والشعور نہیں رہے گا اور محل تفکر ومخزن الذہن نہیں رہے گا بلک
معدہ تک خوراک ودَوا کی رسیدگی کی راہ، مجمع الکثائف والاجسام اور معدہ کے لیے اضافی سٹور ہو کے ر
جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ بحر الرائق کے اِس حصہٗ عبارت پر آج تک کسی فقیہہ و مجتہد نے بھی عمل نہیں
کیا اور کسی نے بھی اُسے قابل فہم نہیں سمجھا ہے۔ کتب فقہ میں یہ ایک نہیں بلکہ اِس جیسی سینکڑوں نا قابلِ
توجہ باتیں موجود ہیں۔ مشتے نمونہ از خروارے اِسی بحر الرائق، ج2، ص11 پر ہے کہ؛

''نماز میں قرآن شریف کو سامنے رکھ کر اُسے دیکھ کر قرآن پڑھنے سے نماز ہو جاتی ہے۔''

کیا کسی نے اس پر عمل کیا ہے؟ نہیں بلکہ سبھی نے اسے نا قابلِ عمل و نا قابلِ توجہ ہی سمجھا ہے لیکن افسوس
فتاویٰ دار العلوم دیوبند کے مفتی حضرات پر کہ وہ جملہ اسلاف کی روش کے برخلاف اِس قسم نا قابلِ توجہ
باتوں کو شرعی فتوؤں کی بنیاد بنا کر مسلمانوں کے روزے خراب کر رہے ہیں۔

دوسری وجہ:۔ انجکشن سے روزہ فاسد نہ ہونے سے اِس عبارت کا کوئی تعلق نہیں ہے کیوں کہ
گزشتہ صفحات میں لغت اور فقہاء کرام کے اسلامی دستاویزات سے، ہم اِس مسئلہ کو منقح کر چکے ہیں
کہ انجکشن اور ڈرپ کے ذریعہ جو دَوا و غذا مریض کے جسم میں داخل کی جاتی ہے وہ رگوں کے خون
اور گوشت کے ریشوں کی شکل میں موجود منافذ اصلیۃ کی قسم دوم کی راہوں سے ہی مریض کے معدہ

ودماغ سمیت جملہ بدن میں سرایت کر جاتی ہے، ایسے میں جوف الرأس کے مجمع اللطائف یا مجمع الکثائف ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ دوا کا جوف کے اندر پہنچنا فسادِ صوم کے لیے ضروری تھا، سو وہ حاصل ہو رہا ہے تو پھر اس عبارت کا انجکشن سے روزہ فاسد نہ ہونے کے ساتھ کیا تعلق رہ جاتا ہے؟

اِس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ سلف صالحین کا متفقہ اُصول ہے کہ جس اجتہادی مسئلہ میں اختلاف ہو یا اختلافِ نظر کی گنجائش ہو، وہاں پر منصب اِفتاء پر فائز علماء دین پر لازم ہے کہ وہ فتویٰ کا رُخ اس طرح متعین کرے جس سے کسی کی حق تلفی نہ ہو، کسی کو اعتراض کا موقع نہ ملے اور شکوک وشبہات سے پاک صاف ہو کر اسلام کی حقانیت اور معقول مذہب ہونے کا تاثر دے سکے۔ فتاویٰ ردالمحتار میں ہے:

''مُرَاعَاتُ الْخِلَافِ مَنْدُوْبَۃٌ'' (۳۲)

لیکن افسوس کے سوا ہم کیا کر سکتے ہیں کہ دارالعلوم دیوبند جیسے شہرہ آفاق مذہبی ادارے کے ''علمی شاہکار'' (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند) جیسی کثیر الاشاعت تصنیف کے مصنف مفتی محمد شفیع اور مصدقین و مؤیدین اکابرین دارالعلوم دیوبند (اشرف علی تھانوی، حسین احمد مدنی (صدر مدرس دارالعلوم دیوبند)، اصغر حسین (مدرس دارالعلوم دیوبند)، اعزاز علی (مدرس دارالعلوم دیوبند)، اپنے اِس فتویٰ میں انجکشن و ڈرپ کو غیر مفطر صوم قرار دینے کی وجہ سے روزہ داروں کو گلوکوز کی شکل میں ایک ہزار (1000cc) پانی اپنے اندر جذب کرنے کی اجازت دے کر انجانے میں مسلمانوں کے روزوں کو خراب کر رہے ہیں جبکہ اسلام میں کسی روزہ دار کو ایک قطرہ پانی بھی اپنے اندر قصداً وارادتاً جذب کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ ایسے میں قاری عبدالغیاث، سائل ہٰذا جیسے متلاشیانِ حق کے دلوں میں اسلامی احکام کی بابت شکوک وشبہات کا پیدا ہونا ایک فطری امر ہے۔

خلاصۃ الکلام بعد التفصیل:۔ انجکشن چاہے ڈرپ کی شکل میں ہو یا رگ اور گوشت میں لگائے جانے والا، نیز درد کو آرام پہنچانے کے لیے ہو یا کسی مرض کو دور کرنے کے لیے، بہر تقدیر فقہاء

اسلام کی کتابوں میں موجود اشباہ و نظائر کی روشنی میں بالاجماع اور بالیقین مفسد صوم ہے جس کی نف
لازم ہے کیوں کہ وہ مفطرِ معنوی ہے اور ہر مفطرِ معنوی مفسدِ صوم ہوتا ہے لہٰذا انجکشن بھی مفسد صو
ہے۔ اگر اُس سے مریض کو فائدہ نہ پہنچے یا اُلٹا اثر کرے تب بھی مفسدِ صوم ہی ہوگا کیوں کہ عام حالات
اور عادات کے مطابق اصلاح بدن کا ذریعہ ہونے کی وجہ سے اُس کا شمار مفطر معنوی کے زمرہ میں ہی
ہوتا ہے۔

نیز مریض کے اختیار اور رضا پر لگائے جانے کی صورت میں مفطر صوری کی تعریف بھی اُس
پر صادق آتی ہے جو بالیقین مفسد صوم ہے، جبکہ جملہ فقہاء اسلام کے نزدیک فسادِ صوم کا دارومدار ان
دونوں کے اجتماعی یا انفرادی وجود پر ہے یعنی مفطر صوری و معنوی میں سے کسی ایک کی موجودگی کے بغیر
روزہ فاسد نہیں ہوتا اور موجودگی کی صورت میں روزے کا بحال رہنا اسلام میں ناممکن ہے۔ ایسے میں
انجکشن کیوں مفسدِ صوم نہ ہو جبکہ اس میں مفطرِ معنوی کا وجود یقینی ہے اور مفطرِ صوری کا وجود مشکوک یا
غیر یقینی بلکہ احتمالی ہے۔ ہاں البتہ وہ انجکشن جس کا تعلق اندرون بدن کی اصلاح کے ساتھ نہ ہو اور ''مَا
دَخَلَ فِی جوفِ البدن'' کا مظہر نہ ہو بلکہ جلد کے اندر ہی رہ جائے یا خون میں بزودی یا بدیر شامل
ہوکر جسم کو توانائی نہ پہنچائے جیسے دانت نکالنے کے لیے مسوڑھوں کو سُن کرنے یا کسی اور مخصوص حصہ کو
سُن و بے حِس کرنے کے لیے لگائے جاتے ہیں اُنہیں غیر مفسد صوم کہا جاسکتا ہے کیوں کہ اُن میں
معیار فساد جو مفطر صوری و معنوی ہے نہیں پایا جاتا۔

اَللّٰھُمَّ اَرِنَا الْحَقَّ حَقًّا وَارْزُقْنَا اتِّبَاعَهٗ وَاَرِنَا الْبَاطِلَ بَاطِلاً وَارْزُقْنَا اجْتِنَابَهٗ وَصَلَّى اللّٰهُ
عَلٰى سَیِّدِنَا وَمَوْلٰنَا مُحَمَّدٍ وَّآلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ اَجْمَعِیْنَ یَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِیْنَ
حَرَّرَهُ الْعَبْدُ الضَّعِیْفُ...... پیر محمد چشتی

☆☆☆☆☆

حوالہ جات

۱) فتاویٰ بحر الرائق، ج 2، ص299.

۲) فتح القدیر، ج2، ص266.

۳) فتاویٰ بحرا لرائق شرح کنز الدقائق، ج2، ص300.

۴) فتاویٰ فتح القدیر، ج2، ص266.

۵) فتاویٰ فتح القدیر، ج2، ص260.

۶) فتاویٰ در المختار، ج1، ص149، باب مفسدات صوم.

۷) فتاوی مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر، ج1، ص245.

۸) النحل،43 .

۹) کفایہ مع فتح القدیر، ج2،ص267.

۱۰) فتاوی فتح القدیر، ج2، ص260.

۱۱) فتاوی بحر الرائق، ج2، ص293.

۱۲) کفایہ علی الهدایہ مع فتح القدیر، ج2، ص266.

۱۳) الشرح الکبیر علی متن المقنع، ج3، ص38، مطبوعہ بیروت.

۱۴) فتاویٰ المبسوط، ج1، ص273 مطبوعہ تہران.

۱۵) اسراء،37.

۱۶) فتاویٰ بحر الرائق، ج2، ص293.

۱۷) فتاویٰ فتح القدیر، ج2، ص255.

(۱۸) فتاویٰ عالمگیری، ج1، ص203.

(۱۹) فتاویٰ بحر الرائق، ج2، ص293

(۲۰) فتاویٰ فتح القدیر، ج2، ص257.

(۲۱) چلپی علی الزیلعی، ج1، ص330.

(۲۲) فتاویٰ رد االمحتار، ج2، ص109.

(۲۳) فتاویٰ تبیین الحقائق، ج1، ص330 .

(۲۴) لسان العرب، ج10، مادہ(خ،ر،ق).

(۲۵) فتاویٰ زیلعی، ج1، ص330.

(۲۶) فتاویٰ طحطاوی علی الدُر المختار، ج1، ص450.

(۲۷) فتاویٰ فتح القدیر، ج2، ص268.

(۲۸) فتاویٰ مجمع الانھُر شرح ملتقی الابحُر، ج1، ص245.

(۲۹) فتاویٰ فتح المعین، ص435 .

(۳۰) فتاویٰ زیلعی، ج1، ص329.

(۳۱) فتاویٰ بدر المنتقیٰ فی شرح الملتقیٰ علی ھامش مجمع الانھُر شرح ملتقی الابحُر، مطبوعہ مصر، ج1، ص242.

(۳۲) فتاویٰ رد المحتار (شامی)، ج2، ص110.

☆☆☆☆☆☆☆☆

اقامت للصلوٰۃ اور اُس کے تقاضے

میرا سوال یہ ہے کہ نماز باجماعت کے لیے مسجد میں کی جانے والی اقامت کو ''حَيَّ عَلَى الصَّلوٰةِ'' تک بیٹھ کر سننے اور اُس کے بعد ''حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ'' پر کھڑے ہونے کے لیے فقہ حنفی کی بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ آداب صلوٰۃ کے قبیل سے ہے جیسے کنز الدقائق اور فتاویٰ درالمختار میں لکھا ہوا ہے اس کا واضح مطلب یہی ہے کہ جب ''حَيَّ عَلَى الصَّلوٰةِ ﴿یا﴾ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ'' تک بیٹھ کے اقامت کو سننا نماز کے آداب سے ہوا تو اُس کی خلاف ورزی کرنے کی صورت میں آدابِ صلوٰۃ کے خلاف اور ترکِ اولیٰ ہوگا یعنی اقامت کے شروع سے ہی صف بندی کے لیے کھڑا ہونا آداب صلوٰۃ کے منافی و ترک اَدَب ہوگا جبکہ بعض کتابوں سے اس کا سنت ہونا معلوم ہو رہا ہے جیسے موطا امام محمد شریف اور مالابدمنہ میں ہے۔ جس کی بنیاد پر فتاویٰ شامی، فتاویٰ عالمگیری اور طحطاوی علی مراقی الفلاح وغیرہ میں اس کی خلاف ورزی کرنے کو مکروہ تحریم کے زمرہ میں شمار نے کا فتویٰ دیا گیا ہے اِس لیے کہ فقہ حنفی کی اِن کتابوں میں اس کی خلاف ورزی کر کے اقامت کے شروع سے ہی صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کو مکروہ قرار دیا گیا ہے۔ فقہاء کرام کی مشہور و معروف عادت کے مطابق کراہت کا ذکر جب قید تنزیہ کے بغیر کیا جائے یعنی مطلق کراہت مذکور ہو تو اُس سے مراد مکروہ تحریم ہوتی ہے۔ جیسے فتاویٰ شامی میں ہے؛

''اِنَّ الْمَكْرُوْهَ اِذَا اُطْلِقَ فِي كَلَامِهِمْ فَالْمُرَادُمِنْهُ التَّحْرِيْمُ''(۱)

یعنی فقہاء کرام کے کلام میں مکروہ کو جب مطلق ذِکر کیا جاتا ہے تو اِس سے مراد مکروہ تحریم ہوتی ہے۔

فقہ حنفی کی کتابوں میں موجود ان متضاد فتووں میں سے کس پر عمل کرنا بہتر ہے یعنی ''حَـــيَّ

عَلَی الصَّلٰوۃِ" تک اقامت کو بیٹھ کے سننے کو مستحب سمجھ کر اُس کی خلاف ورزی کرنے کو آدابِ صلٰوۃ کے منافی قرار دینا درست ہے یا اُسے سنت سمجھ کر اُس کی خلاف ورزی کرنے کو کروہ تحریم کے کھاتے میں ڈالا جائے؟

اِس کے علاوہ میرا یہ سوال بھی حل طلب ہے کہ جب فقہاء احناف کے مطابق خاص کر مذہب امام ابوحنیفہ کی ظاہر الروایت کے مطابق بہر تقدیر اقامت کو "حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃِ" تک بیٹھ کے سننا مذہب حنفی کا حصہ ہے چاہے مستحب و آدابِ صلٰوۃ کے قبیل سے ہو یا از قبیل سُنّت تو پھر اماماں مساجد و خطباء حضرات اور بڑے بڑے علماء کرام کا موجودہ عمل اس کے خلاف کیوں ہے؟

السائل ...... قاری محمد حکیم خطیب جامع مسجد نجم النساء، رشید ٹاؤن گلبہار پشاور شہر......

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

اس سوال نامہ کا پہلا حصہ خالص علمی مسئلہ ہونے کی بناء پر زیادہ تفصیل طلب ہے، سوال کرنے والے کو چاہئے تھا کہ مسلمانوں کے عملی افادہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے دوسرے حصہ پر ہی اکتفا کرتا کیوں کہ مسئلہ کا تعلق شریعت مقدسہ کے گیارہ احکام فقہیہ میں سے چاہے جس زمرہ سے بھی ہو مقلد پر اپنے امام و پیشوا کے اجتہاد کے مطابق عمل کرنا لازم ہوتا ہے۔ عام مسلمانوں پر آئمہ و مجتہدین کی تقلید واجب ہونے کا مطلب بھی یہی ہے کہ جو مسلمان غیر منصوصی مسائل کو اصل مآخذ شرعیہ سے خود استنباط کرنے کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں وہ اُن اہل اجتہاد اماموں میں سے کسی ایک کے قول پر عمل کریں اور اِس قسم غیر یقینی مسائل میں جس مجتہد کی رہبری و پیشوائیت کو تسلیم کئے ہوئے ہوں اُس پر قائم و دائم رہتے ہوئے زندگی کے جملہ شعبوں میں اُس کے مذہب و اقوال کی پیروی کریں چاہے اُس کے مذہب و اجتہاد کے مطابق مسئلہ کی نوعیت جس طرح بھی ہو یعنی ایسا نہیں ہے کہ اگر صاحب مذہب امام کے نزدیک مسئلہ کی نوعیت از قبیل واجب ہے تو اُس کے مقلد پر اُس کی تقلید و اتباع واجب نہیں بلکہ مستحب ہوگا اور اگر مسئلہ کی نوعیت اُس کے نزدیک مستحب کی ہو تو اُس کی تقلید و اتباع اس پر واجب نہیں ہوگا نہیں ایسا ہرگز

ں بلکہ وجوب تقلید یا کسی امام ومجتہد کے مذہب کے پابند ومقلد ہونے کا واحد مطلب اس کے سوا اور
ھ نہیں ہے کہ اُس کے مقلد وپیروکاروں پر ان جملہ مسائل میں اُس کی تقلید واتباع یکسان واجب
ازم ہے۔ اس کی ایسی مثال ہے جیسے شریعت محمدی علی صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم پر ایمان لانا ہر انسان پر
ض ولازم ہے اور ایمان کے معنی ہیں ''اَلتَّصْدِیْقُ بِجَمِیْعِ مَاجَآءَ بِهِ النَّبِیُّ ﷺ اِجْمَالاً فِیْمَا
لِمَ اِجْمَالاً وَتَفْصِیْلاً فِیْمَاعُلِمَ تَفْصِیْلاً'' یعنی نبی اکرم رحمت عالم ﷺ کے لائے ہوئے تمام
کام پر اس طرح یقین کرنا کہ جن کا ہمیں اجمالی علم حاصل ہوا ہے اُن پر یقین بھی اجمال کے درجہ میں
و اور جن کا ہمیں تفصیلی طور پر علم حاصل ہوا ہے اُن کے ساتھ یقین بھی تفصیل کے درجہ میں ہو۔
ثال کے طور پر منشاء الٰہی کے مطابق حکم جہاد کا دین محمدی علی صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم کا حصہ ہونا سب کو
علوم ہے تو تفصیل میں جائے بغیر اس پر اجمالی یقین حاصل کرنا سب پر لازم ہے کہ منشاء الٰہی کے
طابق جہاد دینِ محمدی کا حصہ ہے اور اُس کی حقانیت پر یقین رکھنا جملہ مدعیانِ اسلام کے لیے ضروری
ہے جبکہ اُس کی اقسام وانواع، کیفیات ومواقع کی تفصیل معلوم ہونے پر ہر قسم اور ہر نوعیت کے ساتھ
اُس کے مناسب شان عقیدہ ویقین قائم کرنا لازم ہوگا۔ مثلاً جہاد بالسیف ابتدائی کے احکام جہاد بالسیف
دفاعی کے احکام سے مختلف ہیں اور جہاد فرض عین کے احکام ومواقع بھی جہاد کفائی کے احکام ومواقع کی
طرح نہیں ہیں اسی طرح جہاد عملی اور جہاد لسانی وقلمی اور جہاد داخلی وخارجی کے جملہ احکام بھی یکساں
نہیں ہیں بلکہ ان میں سے بعض مستحب ومندوب کے درجہ سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے۔ الغرض علم
تفصیلی کے حاصل ہونے کے بعد جس کا جو مقام بھی معلوم ہو جائے مسلمانوں پر بھی اُسی کے مطابق
عقیدہ رکھنا اور یقین کرنا لازم ہوگا۔ لیکن یہ سب کچھ اصل ایمان کے تابع ہو کر ہی قابل قبول ہو سکتا ہے
ورنہ اگر کوئی شخص جہاد کی کسی استحبابی اور غیر فرضی شکل کو دیکھ کر اُس کی فرضیت سے صرفِ نظر کرے گا تو
اُس کے ایمان کی سلامتی نہیں رہے گی کیوں کہ کسی بھی ضرورت دینی سے فکری بے اعتنائی برتنے والے
منکر کو مسلمان نہیں کہا جا سکتا۔ جیسے مؤمن مسلمان ہونے کے لیے جملہ ضروریاتِ دینیہ پر اُن کے علمی

مدارج کے مطابق یقین وعقیدہ رکھنا ضروری ہے اسی طرح کسی بھی صاحب مذہب امام ومجتہد کے مذہب کا مقلد ہونے اور مقلد رہنے کے لیے تمام شعبہ ہائے حیات میں اُس کے مذہب کے مطابق عمل کرنے کا التزام واہتمام کرنا بھی جملہ مقلدین کے لیے ضروری ہے ورنہ صاحب مذہب امام کے نزدیک اگر کوئی مسئلہ فرض، واجب، سنت کے درجہ میں قابل اہتمام نہ ہو بلکہ باعث ثواب کاموں کے آخری درجہ یعنی محض مستحب ومندوب کے درجہ میں ہی کارثواب سمجھا گیا ہو جس وجہ سے اُس کے کوئی پیروکار ومقلّد کہلانے والا شخص اِسے غیر ضروری قرار دے کر ترک عمل کریں یا دوسرے مذہب پر عمل کریں یا کسی مخالف کے کہنے میں آ کر اُس سے بے اعتنائی اختیار کرے یا ناداں ابناء زمان وماحول کی تقلید کرتے ہوئے اُس کی حقانیت کا عقیدہ رکھنے اور اُس پر عمل کرنے کو باعث ثواب جاننے سے گریزاں ہو جائے تو اِن تمام صورتوں میں وہ مقلّد نہیں رہتا، متبع حق نہیں کہلاتا بلکہ فقہاء کرام کی اصطلاح کے مطابق تلفیق میں مبتلا جاہل کہلانے کے مستحق ہے حضرت شاہ ولی اللہ نوّرَ اللّٰہُ مرقَدَہُ الشریف کی کتاب ''عقدالجیدفی مسئلة التقلید '' کے مندرجات کے مطابق باوجود علم کے جان بوجھ کر اپنے امام کی اس طرح مخالفت کرنے والا شخص تلفیق کے حرام میں مبتلا ہے یا اگر جاہلانہ ماحول کے ہاتھوں بے علمی کی وجہ سے اس طرح مخالفت کر رہا ہو تو جہل میں مبتلا ہے اہل علم پر فرض ہے کہ اُسے تبلیغ کر کے سمجھائے کہ اگر مقلّد ہے اور مقلّد رہنا چاہتا ہے تو منافئ تقلید کی اس روش کو چھوڑ دیں ورنہ اگر غیر مقلّد ہے تو پھر بات ہی اور ہے۔

یہ الگ بات ہے کہ اسلام میں اہل تقلید غیر اہل تقلید سب کی گنجائش موجود ہے بشرطیکہ وہ جملہ ضروریاتِ دین کو تسلیم کرتے ہوں اور فروعی مسائل میں نزاع وجدال پیدا کر کے مختلف فقہی مسالک کے مابین بعد ومنافرت کی فضاء پیدا کرنے کی اجازت اسلام میں نہیں ہے۔ زیر نظر مسئلہ بھی دین اسلام کے فروعی وفقہی مسائل کے زمرہ میں ہونے کی وجہ سے مقلّد وغیر مقلّد سب کے لیے اپنے اپنے مذہبی اُصول کے مطابق عمل کرنے کی گنجائش رکھتا ہے۔ حنفی مذہب کے مطابق چاہے اس کا تعلق نماز اور

جماعت کے متعلقہ سنن سے ہو یا نماز و جماعت کے آداب و مستحبات سے۔

ہماری فہم کے مطابق اس پہلو سے لیا جائے تو یہ خالص علمی مسئلہ ہو کر رہ جائے گا جس کی تفصیل میں جانا علم برائے علم کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا۔ جبکہ ہم سب کو علم برائے علم کی بجائے علم برائے عمل کی ضرورت ہے، جن فقہاء کرام نے حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃ سے قبل کھڑے ہونے کو مکروہ لکھا ہے انہوں نے اس بات کو پیش نظر رکھا ہے کہ یہ طریقہ اہل سنت والجماعت کے چاروں مذاہب سے خلاف ہے کیوں کہ مذاہب اربعہ میں کسی بھی امام نے اِقامت کے شروع سے ہی کھڑے ہونے کو نماز باجماعت کے آداب و مستحبات میں نہیں رکھا ہے بلکہ امام ابوحنیفہ کے سوا باقی تینوں اماموں کے نزدیک اقامت کو ختم ہونے تک بیٹھ کے سننے کا حکم ہے یعنی پوری تکبیر سننے کے بعد اُس کے ختم ہونے پر صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کا فتویٰ ہے جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک "حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃِ ﴿یا﴾ حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ" تک بیٹھ کے سننے کے بعد صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کا فتویٰ ہے لہٰذا جو لوگ اقامت کے شروع میں ہی صف بندی کے لیے کھڑے ہو جاتے ہیں وہ ان سب امامان مذاہب کے فتوؤں کی مخالفت کرنے کی وجہ سے مکروہ تحریم کے مرتکب ہوتے ہیں۔ چنانچہ حضرت امام عبدالوہاب الشعرانی المتوفی 976ھ نے المیزان الکبریٰ لشریعۃ المصطفٰی میں اس مسئلہ کے حوالہ سے اہل سنت کے مذاہب اربعہ کی تفصیل اس طرح لکھی ہے؛

"وَمِنْ ذٰلِکَ قَوْلُ الْاِمَامِ مَالِکٍ وَالشَّافِعِیِّ وَاَحْمَدَ اَنَّهٗ لَا یَنْبَغِیْ اَنْ یَقُوْمَ لِلصَّلٰوۃِ اِلَّا بَعْدَ فَرَاغِ الْمُؤَذِّنِ فَیَقُوْمُ حِیْنَئِذٍ لِیُعَدِّلَ الصُّفُوْفَ مَعَ قَوْلِ اَبِیْ حَنِیْفَةَ اِنَّهٗ یَقُوْمُ عِنْدَ قَوْلِ الْمُؤَذِّنِ حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃِ"(۲)

یعنی اہل سنت کے اماموں کے مابین اختلافی مسائل کے زمرہ میں ایک یہ مسئلہ بھی ہے کہ امام شافعی، مالک اور احمد ابن حنبل نے کہا ہے کہ نماز باجماعت کی صف بندی کے لیے مکبّر کا تکبیر کو ختم کرنے سے پہلے کھڑے نہ ہو بلکہ پوری تکبیر بیٹھ کے سننے اور مکبّر جب اقامت پوری پڑھ

لے تب کھڑے ہو کر صفوں کو درست کر کے نماز شروع کرے جبکہ امام ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ "حَيَّ عَلَى الصَّلٰوةِ" پر کھڑے ہو کر صفوں کو درست کرے۔

چاروں مذاہب کی اس تفصیل کے مطابق مندرجہ ذیل باتیں کھل کر سامنے آجاتی ہیں؛

پہلی:۔ صفوں کو برابر کرنے کے بہانے سے شروع سے ہی کھڑے ہونے کا موجودہ رواج مذاہب اہل سنت میں کہیں بھی نہیں ہے۔ چاروں اماموں میں سے کسی ایک نے بھی اس رواج کو کار ثواب یا نماز کے آداب میں سے نہیں جانا ہے۔

دوسری:۔ شروع سے کھڑے ہونے کا موجودہ رواج چاروں امامان مذاہب کے اجماع کے خلاف ہے کیوں کہ اس تفصیل کے مطابق اماموں کے مذکورہ اختلاف کا محور یہی ہے کہ صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کا مسنون یا مستحب وقت "حَيَّ عَلَى الصَّلٰوةِ" ہے یا تکبیر کے ختم ہونے پر ہے۔

تیسری:۔ صف بندی کے لیے تکبیر کے شروع سے ہی کھڑے ہونے کا موجودہ رواج چاروں مذاہب اہل سنت کے خلاف ہے۔

چوتھی:۔ صفوں کو برابر کرنے کا مسنون یا مستحب وقت تینوں کے نزدیک تکبیر کے ختم ہونے کے بعد شروع ہوتا ہے جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک "حَيَّ عَلَى الصَّلٰوةِ" کے بعد شروع ہوتا ہے۔

نتیجہ یہ نکلا کہ تکبیر کے شروع سے ہی کھڑے ہونا، صف بندی کا اہتمام کرنا اور صفوں کی برابری کا عمل شروع کرنا چاروں مذاہب اہل سنت کے خلاف ہونے کی بنا پر اُن کے متبعین و مقلدین کے لیے ناجائز ہے۔

اِس مسئلہ سے متعلق مذاہب اربعہ کی مذکورہ تفصیل کو نقل کرنے میں حضرت امام شعرانی نَوَّرَ اللّٰهُ مَرْقَدَهُ الشَّرِيْف اکیلے نہیں ہیں بلکہ اُن سے دو سو سال قبل کے ایک قابل اعتماد امام محمد ابن عبدالرحمٰن الدمشقی المتوفی 790ھ نَوَّرَ اللّٰهُ مَرْقَدَهُ الشَّرِيْف نے بھی اپنی کتاب "رحمة الامه فی اختلاف الائمه"

مطبوع علی ھامش المیز ان، مطبوعہ مصر، ج 1، ص 62 پر یہی تفصیل بیان کی ہیں جو امام شعرانی نے ذکر کیا ہے۔ اِمامانِ مذاہب کے مابین اس موضوع پر مذکورہ اجتہادی اختلاف کی بنیاد صحاح ستہ کی وہ مرفوع حدیث ہے، جس میں ''لاَ تَقُوْمُوْا حَتّٰی تَرَوْنِی'' کے الفاظ ہیں؛

''یعنی مجھے اپنے سامنے آتے ہوئے دیکھنے سے پہلے صف بندی کے لیے کھڑے مت ہو۔''

چاروں مذاہب سے مربوط شارحین حدیث نے اس کی تشریح کرتے ہوئے اپنے اپنے امام و پیشوا کے مذہب کو ترجیح دی ہیں۔ جیسے شارح مشکوٰۃ ملا علی القاری الحنفی، المتوفی 1014ھ نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ، ج 1، ص 435 میں اس روایت کی مختلف پہلوؤں پر تشریح کرنے کے بعد مذہب حنفی کو ترجیح دیتے ہوئے لکھا ہے؛

''وَلِذَا قَالَ اَئِمَّتُنَا یَقُوْمُ الْاِمَامُ وَالْقَوْمُ عِنْدَ حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃِ''

یعنی اس حدیث کی بنیاد پر ہمارے حنفی اماموں نے متفقہ طور پر کہا ہے کہ پہلے سے مسجد میں موجود ہونے کی صورت میں امام ومقتدی حَیَّ علی الصَّلٰوۃِ پر کھڑے ہوں۔

کرمانی شرح بخاری میں ہے؛

''قَالَ الشَّافِعِیُّ یُسْتَحَبُّ اَنْ لاَ یَقُوْمَ اَحَدٌ حَتّٰی یَفْرُغَ الْمُؤَذِّ نُ مِنَ الْاِقَامَۃِ''(۳)

یعنی امام شافعی نے کہا ہے کہ موذّن کا اقامت سے فارغ ہونے سے پہلے کوئی ایک بھی نہ اُٹھے۔

امام شافعی کا مذہب بیان کرنے کے بعد حنفی مذہب کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے؛

''وَقَالَ اَبُوْحَنِیْفَۃَ یَقُوْمُوْنَ فِی الصَّفِّ اِذَا قَالَ الْمُؤَذِّنُ حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃِ''

یعنی امام ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ جب موذّن حیّ علی الصلوۃ کہے تب کھڑے ہو۔

فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج 2، ص 120، مطبوعہ بیروت میں اس حدیث کے تحت لکھا ہے؛

''وَذَھَبَ الْاَکْثَرُوْنَ اِلٰی اَنَّھُمْ اِذَا کَانَ الْاِمَامُ مَعَھُمْ فِی الْمَسْجِدِ لَمْ یَقُوْمُوْا حَتّٰی

تُفْرَغَ الْاِقَامَۃُ"

یعنی اکثر فقہاو محدثین کا قول و عمل یہ ہے کہ جب امام اپنے مقتدیوں کے ساتھ پہلے سے مسجد میں موجود ہو تو اقامت ختم ہونے سے پہلے کوئی کھڑا نہ ہو بلکہ اقامت ختم ہونے کے بعد سب کھڑے ہوں۔

اس کے بعد امام ابوحنیفہ کا مذہب بایں الفاظ بیان کیا ہے؛

"وَعَنْ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ یَقُوْمُوْنَ اِذَا قَالَ حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ"

یعنی امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ حیَّ علی الفلاح پر کھڑے ہو۔

یہی عبارت عینی شرح بخاری ،تیسیر القاری شرح بخاری ،شرح نووی علی المسلم ،اشعۃ اللمعات علی المشکوٰۃ جیسی تمام شروح میں لکھی ہوئی موجود ہے جس سے ہر امام کا قول سب پر واضح ہو رہا ہے۔

حضرت امام محمد ابن حسن الشیبانی المتوفی 187ھ نے موطا امام محمد میں فرمایا؛

"یَنْبَغِیْ لِلْقَوْمِ اِذَاقَالَ الْمُؤَذِّنُ حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ اَنْ یَّقُوْمُوْااِلَی الصَّلٰوۃِ فَیَصُفُّوْا وَیُسَوُّوا الصُّفُوْفَ وَیُحَاذُوْابَیْنَ الْمَنَاکِبِ"(۴)

یعنی نماز کے لیے پہلے سے مسجد میں بیٹھے ہوئے نمازیوں کو چاہئے کہ جب مکبّر ﴿حَیَّ عَلَی الْفَلَاح﴾ کو پہنچے تب کھڑے ہو کر صفوں کو برابر کریں، کاندھے سے کاندھے ملا کر صف بندی کرے امام ابوحنیفہ کا قول یہی ہے۔

محدثین و شروحِ حدیث کی طرح مذاہب اربعہ سے مربوط فقہاء کرام واصحاب فتاویٰ مجتہدین حضرات نے بھی اپنی کتابوں میں اِس موضوع سے متعلق اپنے اپنے اماموں کے مطابق ہی تصریحات کی ہوئی ہیں جیسے مفتی خراسان امام شمس الدین بخاری المتوفی 692ھ نے فتاویٰ قہستانی میں مذہب حنفی کے مطابق اِس موضوع کی تفصیل بتانے کے بعد لکھا ہے؛

"وَفِی الْکَلَامِ اِیْمَاءٌ خَفِیٌّ اِلٰی اَنَّہٗ لَوْدَخَلَ الْمَسْجِدَ اَحَدٌ عِنْدَ الْاِقَامَۃِ یَقْعُدُ

لِكَرَاهَةِ الْقِيَامِ وَالْاِنْتِظَارِ ''(۵)

یعنی مذہب حنفی میں اس مسئلہ کا جو حکم ہے اُس سے اِس بات کا بھی باریک سا اشارہ مل رہا ہے کہ تکبیر کے دوران اگر کوئی شخص مسجد میں داخل ہو جائے تو اُسے بھی ''حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃِ'' سے پہلے حالتِ قیام میں تکبیر کو سننا اور کھڑے ہو کر انتظار کرنا مکروہ ہے۔

وی عالمگیریہ میں ہے؛

''اِذَادَخَلَ الرَّجُلُ عِنْدَ الْاِقَامَةِ يُكْرَهُ لَهُ الْاِنْتِظَارُ قَائِمًا وَلٰكِنْ يَّقْعُدُ ثُمَّ يَقُوْمُ اِذَابَلَغَ الْمُؤَذِّنُ قَوْلَهُ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ ''(۶)

یعنی اِس موضوع سے متعلق فقہ حنفی کا فتویٰ یہ ہے کہ اقامت ہوتے وقت اگر کوئی شخص نماز کے لیے اندر آ جائے تو اُسے بھی ''حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃِ'' سے پہلے کھڑے ہو کر انتظار کرنا مکروہ ہے بلکہ اُس کے لیے بھی یہی حکم ہے کہ ''حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃِ'' تک بیٹھ جائے اُس کے بعد مؤذن کا ''حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ'' کو پہنچنے پر کھڑے ہو جائے۔

س کے بعد متصلاً مسئلہ کی فقہ حنفی کے مطابق مزید تفصیل بتاتے ہوئے لکھا ہے؛

''اِنْ كَانَ الْمُؤَذِّنُ غَيْرَ الْاِمَامِ وَكَانَ الْقَوْمُ مَعَ الْاِمَامِ فِي الْمَسْجِدِ فَاِنَّهٗ يَقُوْمُ الْاِمَامُ وَالْقَوْمُ اِذَاقَالَ الْمُؤَذِّنُ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ عِنْدَ عُلَمَائِنَا الثَّلَاثَةِ وَهُوَ الصَّحِيْحُ فَاَمَّااِذَاكَانَ الْاِمَامُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ فَاِنْ دَخَلَ الْمَسْجِدَ مِنْ قِبَلِ الصُّفُوْفِ فَكُلَّمَا جَاوَزَ صَفًّاقَامَ ذٰلِكَ الصَّفُّ وَاِلَيْهِ مَالَ شَمْسُ الْاَئِمَةِ الْحَلْوَانِيُّ وَالسَّرَخْسِيُّ وَشَيْخُ الْاِسْلَامِ خَوَاهِرْ زَادَه وَاِنْ كَانَ الْاِمَامُ دَخَلَ الْمَسْجِدَ مِنْ قُدَّامِهِمْ يَقُوْمُوْنَ كُلَّمَا رَءَوُا الْاِمَامَ وَاِنْ كَانَ الْمُؤَذِّنُ وَالْاِمَامُ وَاحِدًا فَاِنْ اَقَامَ فِي الْمَسْجِدِ فَالْقَوْمُ لَا يَقُوْمُوْنَ مَالَمْ يَفْرُغْ مِنَ الْاِقَامَةِ وَاِنْ اَقَامَ خَارِجَ الْمَسْجِدِ فَمَشَائِخُنَا اتَّفَقُوْا عَلٰى اَنَّهُمْ لَا يَقُوْمُوْنَ مَا لَمْ يَدْخُلِ الْاِمَامُ

الْمَسْجِدَ"

یعنی تکبیر کہنے والا جب امام کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہوا اور امام و مقتدی پہلے سے مسجد کے اندر موجود ہو اس صورت میں ہمارے تینوں اماموں یعنی امام ابو حنیفہ، امام محمد اور امام ابو یوسف کا متفقہ قول ہے کہ "حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ" کہنے پر صف بندی کے لیے کھڑے ہو درست فتویٰ یہی ہے اور اگر امام کی غیر موجودگی میں تکبیر کہی جارہی ہو اور شروع ہوتے ہی وہ آ نکر مسجد کی حدود میں داخل ہوا تو پھر دیکھا جائے گا اگر پیچھے کی طرف سے آرہا ہو یعنی صفوں کو چیر کر آگے مصلّٰی کی طرف جارہا ہو تب جس جس صف سے گزرتا جائے گا اُسی وقت وہ کھڑے ہونگے۔ امام شمس الدین حلوانی، امام سرخسی اور امام شیخ الاسلام خواہر زادہ نے اِسی فتویٰ کی طرف میلان کیا ہے اور اگر قبلہ کی طرف سے داخلِ مسجد ہو کر مصلّٰی کی طرف بڑھ رہا ہو تب اُسے دیکھنے کے ساتھ ہی سب کھڑے ہوں گے۔

یہ ہوا امام کے علاوہ کسی دوسرے شخص کے اقامت کہنے کے احکام اور اگر امام خود اقامت کر رہا ہو تو پھر خالی نہیں ہے یا عام عادت اور معروف طریقہ کے مطابق داخلِ مسجد میں کرے گا یا خلاف عادت مسجد کی حدود سے خارجی جگہ میں۔ پہلی صورت میں اُس کا پوری اقامت سے فارغ ہونے سے قبل کسی بھی مقتدی کو صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کا جواز نہیں ہے بلکہ سب پر لازم ہے کہ پوری اقامت بیٹھ کے سنیں اور اقامت کے ختم ہونے پر سب کھڑے ہوں اور دوسری صورت میں ہمارے تمام مشائخ اس بات پر متفق ہیں کہ جب تک وہ اقامت سے فارغ ہو کر مسجد میں داخل نہیں ہوتا اُس وقت تک صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کا جواز نہیں ہے بلکہ اقامت ختم کر کے جوں ہی مسجد کی حدود میں داخل ہوگا تب سب کے سب صف بندی کے لیے کھڑے ہوں گے۔

فتاویٰ عالمگیر کی اس تفصیل کی طرح ہی حضرت ملک العلماء امام علاؤالدین الکاسانی الحنفی المتوفی 587ھ نے بھی فتاویٰ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ج 1 ص 200 مطبوعہ بیروت میں

ہب امام ابوحنیفہ کے مطابق اس مسئلہ کو نماز باجماعت کی سنتوں کے زمرہ میں شمار کرنے کے ساتھ اس
داز سے بیان کیا ہے جس کو دیکھنے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فتاویٰ عالمگیری کی تدوین کرنے والے
ین سوفقہاءِ احناف نے بھی اپنے اس پیشرو کو سامنے رکھ کر مذکورہ تفصیل لکھی ہے (فَجَزَاهُمُ اللّٰهُ
خَيْرَالْجَزَاءِ)۔ فتاویٰ دُرالمختار میں بھی اسی انداز سے بیان کیا گیا ہے جس کی تشریح کرتے ہوئے
تاویٰ شامی میں لکھا ہے:

"كَذَافِي الْكَنْزِ وَنُوْرِ الْاِيْضَاحِ وَالْاِصْلَاحِ وَالظَّهِيْرِيَّةِ وَالْبَدَائِعِ وَغَيْرِهَا" (۷)۔

اور اِس کے چند سطر بعد ذخیرۃ الفتاویٰ سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

"يَقُوْمُ الْاِمَامُ وَالْقَوْمُ اِذَا قَالَ الْمُؤَذِّنُ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ عِنْدَ عُلَمَائِنَا الثَّلَاثَةِ"

یعنی مذکورہ کتب کے علاوہ ذخیرہ الفتاویٰ میں بھی لکھا ہوا ہے کہ ہمارے تینوں اماموں یعنی امام ابوحنیفہ وامام محمد اور امام ابویوسف کے قول کے مطابق امام ومقتدی پہلے سے مسجد میں موجود ہونے کی صورت میں "حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ" کے وقت صف بندی کے لیے کھڑے ہونگے۔

الغرض فقہ حنفی کی شاید کوئی شاذ ونادر کتاب یا کوئی شرح حدیث اس مسئلہ کے بیان سے خالی ہو ورنہ کنز، نور الایضاح، شرح وقایہ اور مالابد منہ جیسی عام کُتب درسیہ میں بھی اس کے ساتھ تصریحات موجود ہیں یہ جدا مسئلہ ہے کہ بعض فقہاءِ کرام نے اسے نماز باجماعت کے آداب ومستحبات میں بیان کیا ہے اور بعض نے سنتوں کے زمرہ میں ذکر کیا ہے لیکن یہ ایک علمی وفقہی مسئلہ ہے جس کی نسبت اس کے عملی پہلو کو زیادہ اُجاگر کرنے کی ضرورت ہے کیوں کہ علم فقہ سے اصل مقصد عمل کا حصول ہوتا ہے لہٰذا علم برائے علم کی مشقت میں پڑنے سے علم برائے عمل کی تبلیغ کو عام کرنے کی زیادہ اہمیت ہے کہ وہ محورِ ثواب ومدارِ نجات اور مطلوب شرعی ہے یہی وجہ ہے کہ ہر انسان کم سے کم درجہ ثواب کو پانے کے لیے بھی کوشاں رہتا ہے جب کسی بھی نمازی کو چاہے وہ معصوم ہو یا گناہ گار اہل علم ہو یا جاہل یہ معلوم ہو جائے کہ فلاں عمل باعث ثواب ہے تو وہ کبھی اُسے نہیں چھوڑتا اور جب اُسے پتہ چل جائے کہ فلاں کام نماز

کے آداب و مستحبات کے قبیل سے ہونے کی بنا پر اُس پر عمل کرنے والے کو کچھ ثواب و فضیلت ملنے کی اُمید ہے تو وہ ضرور اُس پر عمل کرتا ہے جبکہ کسی کام کا نماز کے آداب کے خلاف یا بے ادبی ہونے کی تیز معلومات حاصل ہونے پر حتی المقدور اُس سے بچنے کی کوشش کرتا ہے ایسے میں پیشِ نظر مسئلہ کے حوالہ سے جو حضرات اقامت کے شروع سے ہی کھڑے ہوجاتے ہیں یا صفوں کو برابر کرنے کے بہانہ سے اِس جلد بازی و بے موسم عمل کو کارِ ثواب سمجھتے ہیں اُن کی خطا کاری و جہالت میں کسی اہل علم کو شک نہیں ہوسکتا کیوں کہ مذکورہ حوالہ جات کے مطابق یہ جاہلانہ خیال چاروں مذاہب اہل سنت کے خلاف ہے کہ کسی بھی امامِ مذہب نے اس طریقہ مروّجہ کو کارِ ثواب نہیں جانا ہے، کسی نے بھی اس کی ترغیب نہیں دی ہے اور کسی نے بھی اسے بطور مذہبی طریقۂ عمل بیان نہیں کیا ہے بالخصوص فقہ حنفی کے متبعین اور حضرت امام اعظم ابوحنیفہ نَوَّرَاللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف کے مقلدین کا ایسا کرنا بدعت فی المذہب یا جہل بالمذہب سے خالی نہیں ہے۔

اگر بالفرض مذہب حنفی کی ان تمام تاکیدات سے قطع نظر کریں، شروع سے کھڑے ہونے کے اس معکوسی عمل و رواج کو ثواب تصور کرنے کی بدعت فی المذہب سے بھی صرفِ نظر کرے، مذہب حنفی کے مطابق اس عمل کو نماز باجماعت کی سنتوں میں شمار ے جانے کو بھی پس پُشت ڈال دیں اور شروع سے کھڑے ہونے کے موجودہ مروّجہ اور غیر مذہبی طریقۂ عمل کے مکروہ ہونے کی ان تمام تر تصریحات سے بھی آنکھیں پھیر لے پھر بھی کسی حنفی کہلانے والے مقلد کو روا نہیں ہے کہ اپنے امام و پیشوا کے قول سے انحراف کریں، بلا دلیل اُس کی مخالفت کریں اور تقاضا تقلید کو پامال کریں۔ مسئلہ اپنی جگہ محض مستحب و آداب صلوٰۃ و جماعت ہی سہی لیکن اپنے امام و پیشوا کی تقلید میں اُس پر عمل کرنا واجب اور مخالفت کر کے خواہش نفس پر عمل کرنا نہ صرف مکروہ بلکہ حضرت شاہ ولی اللہ کی تصریح کے مطابق تلفیق ہونے کی وجہ سے حرام محض یا جہل محض ہے گویا اس غیر مذہبی رواج اور بدعت فی المذہب کا نتیجہ نہ صرف نماز کے آداب کی خلاف ورزی اور استحباب و آداب کے ثواب و فضیلت سے محرومی ہے بلکہ اس

ساتھ تقلید کے تقاضوں کو پامال کرنے کا وبال بھی ہے لیکن کریں کیا؟ قابلِ رحم عوام کو سمجھائے کون؟ منصبِ تبلیغ پر فائز علماء کرام خود بے راہ ہو چکے ہیں اس لیے کہ ہمارے تجربہ کے مطابق یہ لوگ درجہ ذیل طبقوں میں بٹ چکے ہیں؛

پہلا طبقہ:۔ سیاسی مفادات کے پجاری جن کا عملی مذہب وترجیح عوامی خواہشات کی تابعداری کے سوااور کچھ نہیں ہے۔

دوسرا طبقہ:۔ محراب ومنبر کے تقدس کو فتنہ انگیزی، دل آزاری، اور تفرقہ بازی کے گناہ پر قربان کرنے والے فسادکاروں کا طبقہ۔

تیسرا طبقہ:۔ سادہ لوح امامانِ مساجد جن کے پاس علم ہے نہ جرات، مذہب کی پہچان ہے نہ تبلیغ کی تمیز۔

چوتھا طبقہ:۔ وعظ فروش اُجرتی مقررین کا طبقہ جو مذہبی اجتماعات میں عوامی خواہشات ونفسیات کے مطابق اداکاری کر کے دنیا کمانے کے سوااور کسی کام سے غم وغرض نہیں رکھتے ہیں۔

پانچواں طبقہ:۔ تبلیغی جماعتوں اور تنظیموں کے ساتھ مربوط طبقہ جس میں اقلِ قلیل مخلصین کے سوا بعض دانستہ اور بعض نادانستہ طور پر بدترین فرقہ واریت میں مبتلا ہیں جن کی غالب اکثریت احکامِ اسلام کو کماحقہٗ سمجھنے کی سعادت سے خود محروم ہے جن کا اپنا ایمان ویقین کبھی پختہ نہیں ہوتا، دوسروں کو کیا پختگی دے گا۔

چھٹا طبقہ:۔ نظامِ مصطفیٰ ﷺ کو دل وجان سے جملہ شعبہ ہائے حیات میں کامل رہنما تصور کر کے اُس کے تحفظ واشاعت اور تلقین وتبلیغ کے لیے زندگیاں وقف کرنے والے پاکیزہ نفوس کا طبقہ ہے۔

موجودہ دور میں اِن چھ (6) طبقوں میں سے پہلے پانچ سے صحیح معنی میں احکامِ اسلام کی تبلیغ کی توقع رکھنا اُونٹ سے دودھ کی اُمید کرنے سے مختلف نہیں ہے جبکہ چھٹا طبقہ اس حوالہ سے موفق من

اللہ ہے جن کے مساعی جمیلہ کی بدولت آج کل کافی مسلمانوں اسلامی احکام پر درست عمل بھی ہو رہا ہے
اورامر بالمعروف ونہی عن المنکر کا فریضہ بھی خالصتاً لوجہ اللہ انجام پذیر ہے۔
پیشِ نظر مسئلہ پر بھی جن مساجد میں کچھ عمل ہو رہا ہے یہ بھی اِن ہی حضرات کے دم قدم سے قائم ودائم
ہے۔(فَجَزَاھُمُ اللّٰہُ خَیْرَ الْجَزَاءِ) لیکن یہ پہلے والے جتھوں کے مقابلہ میں نہایت قلیل ہیں۔

ایک اشتباہ کا جواب:۔

اِس مسئلہ سے متعلق ہمارے بعض حضرات نے یہ اشتباہ ظاہر کیا ہے کہ اگر چہ اقامت کے شروع ۔
صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کا مروّجہ طریقہ مذہب حنفی میں نماز باجماعت کے آداب کے خلاف
اورترکِ مستحب ہے لیکن اس کے باوجود ایسا نہیں ہے کہ اسلام میں ہی نہ ہو یا ایسا کرنے سے کوئی بڑا
گناہ ہوتا ہو ورنہ حضرت امام مالک رَحْمَۃُ اللّٰہِ تَعَالٰی عَلَیْہِ اِس کی اجازت نہ دیتے، حالانکہ اُنہوں نے
اِس کی اجازت دی ہوئی ہے، جیسے موطا امام مالک کی بحث اذان واقامت میں ہے کہ جب لوگوں نے
حضرت امام مالک سے اِس مسئلہ کے متعلق پوچھا تو اُنہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اِس کے لیے کوئی
خاص وقت متعین ثابت نہ ہونے کا ذکر کرتے ہوئے فتویٰ دیا کہ جس کی جب مرضی ہو کھڑے ہو جائے
گناہ کسی صورت میں بھی نہیں ہے تو امام مالک کے اِس فتویٰ کے مطابق اگر کوئی عمل کرے، اِس میں کیا
حرج ہے؟

اِس کا جواب یہ ہے کہ ہم اُن لوگوں کا رونا رو رہے ہیں جو امام ابوحنیفہ کے مقلّد اور مذہب حنفیہ کے
پیروکار ہونے کے دعویدار ہوتے ہوئے اپنے امام کی مخالفت کر رہے ہیں اگر ہمارے گردو پیش مالکی
المذہب حضرات ایسے کر رہے ہوتے تو ہمیں بھی اُن پر کوئی اعتراض نہ ہوتا کیوں کہ ہر مقلّد پر اپنے
امام وپیشوا کے فتوؤں کے مطابق عمل کرنا واجب ہوتا ہے اِس لیے ہمارے پیشِ نظر وہی حنفی المذہب
کہلانے والے حضرات ہی ہیں جو زبان سے اپنے آپ کو حنفی المذہب کہتے ہیں لیکن اِس مسئلہ میں بلا
وجہ جان بوجھ کر مالکی مذہب پر عمل کر کے تلفیق کاری کے گناہ میں مبتلا ہو رہے ہیں یا بوجہ جہالت انجانے

تقاضا تقلید کو پامال کر رہے ہیں اِس طرح سے تلفیق کاری یا جہالت نگری کے اندھیرے میں "آدھا آدھا بٹیر" بننے کی بجائے اگر یہ حضرات یک طرفہ مذہب امام مالک کی تقلید اختیار کر کے اذان، اقامت، نماز، روزہ وغیرہ جملہ احکام اجتہادیہ میں اُن کے فتوؤں کے مطابق عمل کریں تو کسی کو اُن پر اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں پہنچتا۔ اِس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ امام مالک کا یہ قول ہر جگہ اور ہر قسم کے نمازیوں کے لیے نہیں ہے بلکہ اُن ضعیفوں کے لیے ہیں جو اقامت کے ختم ہونے کے بعد جلدی کھڑے نہیں ہو سکتے یا کھڑے ہو کر جلدی صفوں کو برابر کر کے تکبیر اُولیٰ کو نہیں پا سکتے چنانچہ موطا امام مالک کے محولہ الفاظ؛

"وَاَمَّاقِيَامُ النَّاسِ حِيْنَ تُقَامُ الصَّلٰوةُ فَاِنِّىْ لَمْ اَسْمَعْ فِىْ ذٰلِكَ بِحَدٍّ يُقَامُ لَهٗ اِلَّا اَنِّىْ اَرٰى ذٰلِكَ عَلٰى قَدْرِ طَاقَتِ النَّاسِ فَاِنَّ مِنْهُمُ الثَّقِيْلَ وَالْخَفِيْفَ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ اَنْ يَّكُوْنُوْا كَرَجُلٍ وَّاحِدٍ"

یعنی نماز کے لیے اقامت ہوتے وقت کھڑے ہونے کے لیے کسی خاص وقت کا حکم آنحضرت ﷺ کے حوالہ سے میں نے نہیں سنا ہے جس میں معین حد مقرر کی گئی ہو لیکن میں از روئے اجتہاد مناسب سمجھتا ہوں کہ یہ حکم نمازیوں کی جسمانی استطاعت کے مطابق ہو کیوں کہ وہ یکساں نہیں ہوتے بلکہ اُن میں بعض پر کھڑے ہونا بھاری ہوتا ہے بعض پر آسان۔

حضرت امام مالک رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَيْهِ کے اِن الفاظ سے صاف صاف معلوم ہو رہا ہے کہ اُنہوں نے صرف اور صرف اُن نمازیوں کے لیے یہ ارشاد فرمایا ہے جو اپنی جسمانی ناتوانی کی بناء پر اختتام تکبیر کے بعد کھڑے ہو کر تکبیر اولیٰ کو پانے سے قاصر ہوتے ہیں چنانچہ حضرت امام عبدالوہاب شعرانی اور عبدالرحمٰن الدمشقی جیسے اسلاف نے اِس موضوع سے متعلق امام مالک کا قول امام شافعی و امام احمد ابن حنبل کے مطابق اختتام تکبیر کے بعد کھڑا ہونا بتایا ہے اُنہوں نے بھی امام مالک کے اِس قول سے ہی استنباط کیا ہوگا ورنہ اِن حضرات کی یہ نقل کذب محض ہو کر رہ جائے گی۔ حضرت امام مالک کے اِس قول

سے مغالطہ کھانے والے حضرات کو چاہئے کہ امام مالک کے اِن الفاظ پر کہ ''فَاِنَّ مِنْهُمُ الثَّقِيلَ وَالْخَفِيفَ لَا يَسْتَطِيعُونَ اَنْ يَّكُونُوا كَرَجُلٍ وَاحِدٍ'' کُھلے ذہن سے غور کریں ورنہ ذاتی پسند ماحولیاتی اثر کو ترجیح بنا کر دیکھنے سے غلط فہمی کے علاوہ اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

ایک اور مغالطہ کا جواب:۔

بعض حضرات اِس سلسلہ میں تسویت الصفوف کا بہانہ بنا کر خود اشتباہی میں مبتلا ہونے کے ساتھ دوسروں کو بھی مغالطہ دیتے ہیں کہ صفوں کو برابر کرنے کی بڑی اہمیت ہے۔ جس پر عمل اِس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ شروع سے سب کھڑے ہوں۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات ﴿كَلِمَةُ الْحَقِ اُرِيْدَ بِهَا الْبَاطِلُ﴾ سے مختلف نہیں ہے یعنی صفوں کو برابر کرنے کی اہمیت کا مسئلہ اپنی جگہ اٹل ہے۔ جس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا لیکن اس کا بہانہ کر قبل از وقت کھڑے ہونے کو ترویج دینا باطل محض، اپنے پیٹ سے مسئلہ گھڑنے اور التباس الحق بالباطل کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے گزشتہ صفحات میں موطا امام شریف کے حوالہ سے مذہبِ حنفی کے مطابق ہم اِس کا وقت بتا چکے ہیں کہ حضرت امام محمد نے حنفی مذہب کے مطابق اس کا جو وقت بتایا ہے وہ ''حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ'' کے بعد ہے اُن کے الفاظ یہ ہیں؛

''يَنْبَغِي لِلْقَوْمِ اِذَا قَالَ الْمُؤَذِّنُ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ اَنْ يَّقُوْمُوْا اِلَى الصَّلٰوةِ فَيَصُفُّوْا وَيُسَوُّوا الصُّفُوْفَ''(۸)

جب اِن مذہبی کتابوں میں دیگر عبادات کے لیے جدا جدا اوقات بتانے کی طرح صفوں کو برابر کرنے کا بھی وقت بتایا جا چکا ہے کہ حنفی مذہب کے مطابق ''حَيَّ عَلَى الصَّلٰوة'' کے بعد اس کا وقت شروع ہوتا ہے تو ان تصریحات کی موجودگی میں اپنی طرف سے قیاس آرائی کرنے کا کیا جواز ہے، مقررہ اوقات تبدیل کرنے کی کیا تک ہے اور مذہبی تحدیدات کو مسخ کر کے ایک کا وقت دوسرے کو دینے کی کیا گنجائش ہو سکتی ہے اگر خواہ مخواہ ان تحدیدات مذہبیہ کو پسِ پُشت ڈال کر اُن کے مقابلہ میں اپنی رائے کو داخل

سلام کرنا ہے تو پھر اپنے آپ کو مقلّد کہلانے کا کیا جواز باقی رہتا ہے مذہبِ حنفی کے پیروکار کہلانے کا یا حق ہے "آدھا تیتر آدھا بٹیر" بننے کے اِس دُو غلے پن کو چھوڑ کر خود کو غیر مقلّد کیوں نہیں کہتے اور یہ ہنا کہ شروع سے کھڑے ہوئے بغیر صفوں کو برابر کرنا ممکن نہیں ہے خلاف واقعہ اور جھوٹ ہے کیوں کہ ہمارا عملی تجربہ ہے کہ لوگوں کو صف بندی کے لیے کھڑے ہونے اور صفوں کو برابر کرنے کے لیے جدا ا اُوقات کی تبلیغ کر کے اُس کے مطابق تربیت دینے پر وہ بڑی آسانی کے ساتھ اِس پر عمل کر لیتے ہیں۔

ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ جن امامانِ مساجد نے اپنے مقتدیوں کو اِس سلسلہ میں تعلیم تربیت دے کر تیار کیا ہوا ہے وہ "حَيَّ عَلَى الصَّلٰوةِ" کے بعد کھڑے ہو کر آناً فاناً صفوں کو برابر کر کے تکبیرِ اُولیٰ کو بھی پا لیتے ہیں جبکہ شروع سے کھڑے ہونے والے بے تربیت اِس تمام دورانیہ میں بھی صفوں کو برابر نہیں کر سکتے ہیں وہ تو اپنی بے علمی و بے تربیتی کی وجہ سے تسویۃ الصفوف کے بے موسم جذبہ سے سرشار ہو کر مسجد کے نقش ونگار و ماحول پر نظر دوڑاتے ہوئے تسویۃ الصفوف والی سنت پر عمل کرنے سے محروم رہنے کے ساتھ "حَيَّ عَلَى الصَّلٰوةِ" پر کھڑے ہونے کے آداب واستحباب سے بھی محروم رہ جاتے ہیں۔ الغرض جس بہانہ سے اِس مذہبی حکم کی خلاف ورزی کرتے ہیں اُس پر بھی پوری طرح عمل اُنہیں نصیب نہیں ہوتا انجام کار نہ اِدھر کے رہے نہ اُدھر کے رہے۔

عذرِ لنگ کا جواب:۔

بعض حضرات کو اِس سلسلہ میں یہ عذر پیش کرتے ہوئے بھی سُنا گیا ہے کہ "حَيَّ عَلَى الصَّلٰوةِ" سے پہلے صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کا رواج اگرچہ مذہب حنفی کے خلاف ہے لیکن علماء کی اکثریت چوں کہ اِسی پر رواں دواں ہے، جس وجہ سے ہم اِس کے خلاف نہیں کر سکتے ہیں کیوں کہ اِس کی مخالفت کرنے میں مسلمانوں کے مابین اختلاف پیدا ہوتا ہے اور تفریق کلمۃ المسلمین کے سبب بننے والے ہر عمل سے بچنا ضروری ہے۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات عذر لنگ کے سوا کوئی حیثیت نہیں رکھتی اِس میں تفریق کلمۃ المسلمین اور اختلاف پیدا کرنے کی کون سی بات ہے یہ سوال تب پیدا ہوتا اگر مسلمانوں کی جماعت پہلے سے صراط مستقیم پر عمل کرتی چلی آ رہی ہوتو اُن کی یگانگت و اتفاق علی الحق کو توڑنے کے لیے اُن کی صفوں میں سوراخ پیدا کرنے یا اُن کا شیرازہ منتشر کرنے کے لیے خلافِ حق جدید عقیدہ وعمل کی تبلیغ شروع کی جائے یا کوئی بدعت ایجاد کی جائے یہاں پر ایسا نہیں ہے کیوں کہ ان ملکوں میں نمازی کلہم حنفی المذہب ہیں اور مذہبِ حنفی کے جملہ اِمامانِ مذہب و مجتہدین کا اِجماع ہے کہ ''حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃِ'' سے پہلے کھڑے ہونے میں ترکِ مستحب وخلافِ ادب ہے۔ ایسے میں اِمامانِ مساجد واصحاب محراب ومنبر حضرات پر فرض بنتا ہے کہ وہ مذہب حنفی کے پیروکار کہلانے والے عوام الناس کو اِس کے متعلق تبلیغ کر کے سمجھائیں، صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کے لیے اور صفوں کو برابر کرنے کے لیے جو جدا جدا اُوقات مذہبِ حنفی کے مطابق کتابوں میں بتائے گئے ہیں اُن کی اُنہیں تعلیم و تربیت دے کر عمل کے لیے تیار کریں۔

امامانِ مساجد وخطباء کی ذمہ داری محض نماز پڑھانا اور تقریر کر کے محراب ومنبر گرمانا ہی نہیں ہے بلکہ نبی اکرم رحمتِ عالم ﷺ کی تعلیمات وہدایات کے مطابق ہر امام مسجد وہر امام جمعہ کے مذہبی فرائض میں شامل ہے کہ اپنے متقدیوں کو نماز کی صحت وسُقم، شرائط وآداب سیکھانے کے ساتھ ساتھ اذان واقامت اور تسویۃ الصفوف، صف بندی کے لیے کھڑے ہونے اور صفوں کو برابر کرنے کے لیے مقررہ اوقات کی بھی اُنہیں تعلیم وتربیت دے کر عمل کے لیے تیار کریں اور آداب بتا کر خلافِ آداب حرکات سے بچنے کی اُنہیں تبلیغ کریں، جیسے مرفوع حدیث میں اللہ تعالیٰ کے حبیبِ رحمتِ عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے؛

''اَلْاِمَامُ ضَامِنٌ'' (۹) یعنی ہر مسجد کا امام اپنے متقدیوں کی نمازوں کا ضامن ہے۔

لیکن جب سے حنفی المذہب کہلانے والے امامانِ مساجد نے نمازوں سے متعلقہ اپنی ان ذمہ داریوں کو

ں کیا اُس وقت سے نمازوں کے آداب و مستحباب، سنن و شرائط وغیرہ احکام کے علم سے بھی محروم
ونے لگے ہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ نے بھی مجازات اعمال کے عادلانہ نظام قدرت کے مطابق تبلیغ کے نام
خالص جاہلوں کو اُن پر مسلط کیا ہے جو مختلف حیلوں، بہانوں سے اُنہیں شہر بہ شہر، گاؤں، گاؤں بستر
روش گھوماتے پھراتے رہتے ہیں، قربان جاؤں اللہ تعالیٰ کے نظامِ عدل پر۔

جائے تعجب ہے کہ امام و مقتدی سب اپنے آپ کو مذہب حنفی کے مقلد و متبع کہتے ہوئے بھی
محض جہالت کی وجہ سے اُس کے خلاف عمل کر رہے ہیں تو ایسے میں اگر کوئی اہل علم اُنہیں سمجھائے، اِس
غلطی پر اُنہیں تنبیہ کریں اور اپنے امام کی مخالفت نہ کرنے کی اُنہیں تبلیغ کریں تو اس میں اختلاف بین
المسلمین پیدا کرنے کی کون سی بات ہے اگر ایسی تبلیغ افتراق بین المسلمین کی حرام کاری کے زمرہ میں
آتی ہے تو پھر تبلیغ نام کی کوئی چیز جائز نہیں ہو سکتی کیوں کہ شریعت کی زبان میں تبلیغ اُسے کہتے ہیں کہ
جہالت کے خلاف علم کی روشنی پھیلائی جائے، خلافِ مذہب کاموں سے منع اور مذہبی احکام پر عمل
کرنے کی تلقین کر کے امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دیا جائے۔ جیسے اللہ کے حبیب نبی
اکرم رحمتِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے مرفوع حدیث میں ارشاد فرمایا؛

"مَنْ رَای مِنْکُمْ مُنْکَرًا فَلْیُغَیِّرْہُ بِیَدِہٖ فَاِنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِہٖ فَاِنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ
فَبِقَلْبِہٖ وَذٰلِکَ اَضْعَفُ الْاِیْمَانِ" (۱۰)

یعنی اگر تم میں سے کوئی شخص کسی میں خلافِ مذہب کوئی کام دیکھیں تو ہاتھ سے منع کریں اگر ایسا
نہیں کر سکتا تو پھر زبان سے منع کریں ایسا بھی اگر نہیں کر سکتا تو پھر دل میں اُسے بُرا جانے اور
یہ ایمان کا کمزور ترین رُتبہ ہے۔

امام و مقتدی دونوں ایک ہی مذہب کے مقلد و پیروکار ہوتے ہوئے بھی عمل اُس کے خلاف
کریں تو اس سے بڑی جہالت اور کیا ہوگی، اپنے امام کے مذہب کے خلاف خواہش نفس کی پیروی کرنا
امر منکر نہ ہوگا اور کیا ہوگا، اور غیر مذہبی روش کے خلاف تبلیغ کو تفریق بین المسلمین سے تعبیر کر کے باطل

کے ہاتھ مضبوط کرنے کی یہ روش عُذر لنگ نہ ہوگی تو اور کیا ہوگی ایسے حضرات کے متعلق فتاویٰ درالمختار میں فرمایا ہے؛

"وَالْفُتْيَا بِالْقَوْلِ الْمَرْجُوحِ جَهْلٌ وَخَرْقٌ لِلْاِجْمَاعِ وَاَنَّ الْحُكْمَ الْمُلَفَّقَ بَاطِلٌ بِالْاِجْمَاعِ وَاَنَّ الرُّجُوعَ عَنِ التَّقْلِيْدِ بَعْدَ الْعَمَلِ بَاطِلٌ اِتِّفَاقًا وَهُوَ الْمُخْتَارُ فِي الْمَذْهَبِ"(۱۱)

یعنی خلافِ مذہب باتوں پر عمل کرنے کے لیے فتویٰ دینا جہل محض ہونے کے ساتھ اجماعِ اُمت کی بھی مخالفت ہے اور اپنی من پسند باتوں کے لیے جواز ڈھونڈتے ہوئے اِدھر اُدھر کے بہانہ عُذر تلاش کرنا باجماع الامت باطل ہے اور کسی ایک مذہب کی تقلید کر کے اُس پر عمل کرنے کے بعد کسی مسئلہ میں اُس کی مخالفت کرنے کی روش بھی باجماع الامت باطل ہونے کا قول مختار فی المذہب ہے۔

ایک کج فہمی کا جواب:۔

بعض حضرات اِس مسئلہ کے حوالہ سے اپنی غفلت وکج عملی کا پتہ چلنے کے بعد اصلاحِ احوال کرنے کی بجائے یہ کہتے ہوئے بھی سُنا گیا ہے کہ حضرت سعید ابن المسیب نے شروع سے کھڑے ہونے کو واجب کہا ہے لہٰذا ہم اُن کے مطابق ایسا کرتے ہیں کیوں کہ وہ اصحاب مذاہب اماموں سے مقدم ہونے اور زیادہ صحابہ کرام کی صحبت پانے کی وجہ سے امام ابوحنیفہ کے مقابلہ میں زیادہ قابلِ عمل ہیں۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ یہ توجیہ نہ صرف مُغالطہ ہے بلکہ مسئلہ تقلید، مفہوم تقلید اور تقلیدِ شرعی کے لیے اسلامی معیار کو نہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہونے والی بے حقیقت اشتباہ ہے کیوں کہ تقلیدِ شرعی کے لیے ضروری نہیں ہے کہ جس کی تقلید کی جائے وہ سب سے مقدم ہو یا تمام متقدمین سے افضل ہو، صحابی ہو، صحابہ کرام کا شاگرد ہو یا کثیر الصحبت ہو نہیں ایسا کوئی تصور اسلام میں نہیں ہے بلکہ تقلیدِ شرعی یا تقلید شخصی کے لیے شرعی معیار صرف اتنا ہے کہ غیر منصوصی مسائل میں جس صاحب اجتہاد امام کے مصیب فی الاجتہاد

ہونے کا غالب گمان ہو اُس پر اعتماد کر کے اُس کے جملہ اجتہادی اقوال پر عمل کیا جائے۔ اور ایک بار اُس پر اعتماد کر کے اُس کے مطابق عمل کرنے کے بعد اُس کے مقابلہ میں کسی دوسرے مجتہد کے قول پر عمل کرنا باطل و ناجائز قرار پاتا ہے۔ جیسے فتاویٰ درالمختار میں ہے؛

"وَالرُّجُوْعُ عَنِ التَّقْلِيْدِ بَعْدَ الْعَمَلِ بَاطِلٌ اِتِّفَاقًا وَهُوَ الْمُخْتَارُفِی الْمَذْهَبِ"(۱۲)

اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے طحطاوی نے لکھا ہے؛

"اِنَّ التَّقْلِيْدَ عِبَارَةٌ عَنِ الْاَخْذِبِقَوْلِ اِمَامٍ مَعَ بَقَائِهٖ عَلٰى مَذْهَبِهٖ"

یعنی تقلید شخصی کا مطلب یہ ہے کہ کسی ایک امام کو حق بجانب جان کر اُس کے مذہب پہ قائم رہتے ہوئے اُس کے قول پر عمل کیا جائے۔

اس کے بعد لکھا ہے؛

"لَا يَجُوْزُ تَقْلِيْدُ مَازَادَ عَلَى الْوَاحِدِ"

یعنی ایک سے زیادہ اماموں کی تقلید کرنا جائز نہیں ہے۔

تحریر الاصول امام ابن ہمام کی شرح (التقریر والتحبیر) میں ہے؛

"اِذَاتَعَارَضَ قَوْلَا مُجْتَهِدِيْنَ يَجِبُ التَّحَرِّیْ فِيْهِمَا فَاِذَا وَقَعَ فِیْ قَلْبِهٖ اَنَّ الصَّوَابَ اَحَدُهُمَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ وَاِذَاعَمِلَ بِهٖ لَيْسَ لَهٗ اَنْ يَّعْمَلَ بِالْاٰخَرِ اِلَّا اِذَا ظَهَرَ خَطَاءُ الْاَوَّلِ"(۱۳)

یعنی مجتہدین کرام کے مابین اختلافی مسائل کے احکام جب ایک دوسرے کے متضاد ہو تو مقلد کو غور و فکر کرنے کے بعد اُن میں سے کسی ایک کے حق بجانب ہونے کا غالب گمان کر کے اُس کی تقلید کرنے کے بعد اُس کی خطائی پر مطلع ہوئے بغیر اُس کی مخالفت کرنا جائز نہیں ہے۔

قاضی بیضاوی المتوفی 685ھ کے منہاج الاصول الی علم الاصول کی شرح نہایت السول فی شرح منہاج الوصول میں امام جمال الدین الاسنوی المتوفی 772ھ نے اپنی اس شرح کے اختتامی حصہ میں یعنی

جہاں پر یہ ختم ہو رہی ہے وہی پر اس سلسلہ میں جو آخری فیصلہ لکھا ہے اُس کے الفاظ یہ ہیں؛

"يَتَعَيَّنُ تَقْلِيْدُ الْاَئِمَّةِ الْاَرْبَعَةِ دُوْنَ غَيْرِهِمْ لِاَنَّ مَذَاهِبَ الْاَرْبَعَةِ قَدِ انْتَشَرَتْ وَعُلِمَ تَقْيِيْدُ مُطْلَقِهَا وَتَخْصِيْصُ عَامِّهَا وَنُشِرَتْ فُرُوْعُهَا بِخِلَافِ مَذْهَبِ غَيْرِهِمْ فَرَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَاَرْضَاهُمْ وَحَشَرَنَا فِيْ زُمْرَتِهِمْ اِنَّهٗ رَحِيْمٌ وَّدُوْدٌ"

یعنی عام مسلمانوں پر صرف آئمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید معین طور پر لازم ہے اُن سے پہلے کے مجتہدین میں سے کسی کی تقلید کرنا اس وجہ سے ناجائز ہے کہ اُن کے مذاہب دُنیا میں پھیلے نہیں بلکہ ان تک محدود رہے اور اُن کے مطلق و عام اقوال کی تقیید و تخصیص اور اُن کے جزئیات و فروع کی تشریح بھی نہیں ہوئی اِس لیے وہ قابلِ عمل بھی نہیں ہیں، بخلاف موجودہ مذاہب اربعہ کے، کہ یہ چاروں دنیا میں پھیل گئے اور اُن کے بتائے مطلق و عام مسائل کی قیودات و مواقع تخصیص کی تشریح ہونے کے ساتھ اُن کے جزئیات و فروعات بھی مدّون ہو کر دُنیا میں پھیل چکے ہیں تو اللہ تعالیٰ سے ہم دست بدُعا ہیں کہ وہ اِن سے راضی ہو جائے اور اِن سب کو ہم سے راضی کرے اور آخرت میں ہمیں اِن کی جماعت میں اُٹھائے بے شک وہ اپنے بندوں پر زیادہ رحم فرمانے اور محبت کرنے والا ہے۔

محقق علی الاطلاق امام ابن ہُمام المتوفی 861ھ نے بھی تحریر الاصول کا اختتام تقریباً ایسے ہی الفاظ و مضمون پر کیا ہے جنہیں اپنی اس عظیم کتابِ اُصول کا تکملہ قرار دیتے ہوئے لکھا ہے؛

"تَكْمِلَةٌ نَقَلَ الْاِمَامُ اِجْمَاعَ الْمُحَقِّقِيْنَ عَلٰى مَنْعِ الْعَوَامِّ مِنْ تَقْلِيْدِ اَعْيَانِ الصَّحَابَةِ بَلْ مِنْ بَعْدِهِمُ الَّذِيْ سَبَرُوْا وَوَضَعُوْا وَدَوَّنُوْا وَعَلٰى هٰذَا مَا ذَكَرَ بَعْضُ الْمُتَاخِرِيْنَ مَنْعَ تَقْلِيْدِ غَيْرِ الْاَرْبَعَةِ لِانْضِبَاطِ مَذَاهِبِهِمْ وَتَقْلِيْدِ مَسَائِلِهِمْ وَتَخْصِيْصِ عُمُوْمِهَا وَلَمْ يُدْرَ مِثْلُهٗ فِيْ غَيْرِهِمْ اِلَى الْاٰنِ لِانْقِرَاضِ اَتْبَاعِهِمْ هُوَ صَحِيْحٌ"

یعنی مسئلہ تقلید کا آخری تکملہ امام برہان الدین کے اس فیصلہ پر کرنا چاہتا ہوں جو اُنہوں نے کیا ہے کہ عوام کو سر برآوردہ مجتہد صحابہ کرام کے اُن اقوال کی تقلید کرنے سے منع کرنا چاہیے جو آئمہ اربعہ کے اقوال کے خلاف ہیں بلکہ اُن کے بعد والے اُن مجتہدین کے اقوال کی تقلید کرنے کی اُنہیں تبلیغ کرنا چاہیے جنہوں نے مسائل کی چھان بین کی ہیں اور جزئیات کے استخراج کے لیے اُصول وقواعد وضع کرنے کے ساتھ اُنہیں کتابی شکل میں مدّون کیا ہے اور چوتھی صدی ہجری کے بعد والے متاخرین علماء کرام نے یہ جو کہا ہے کہ عوام کو مذہب اربعہ کے علاوہ کسی اور کی تقلید کرنے سے منع کرنا چاہیے کیوں کہ تقلید شخصی کے لیے ضروری ہے کہ جس کی تقلید کی جائے اُس کا مذہب کتابی شکل میں مدون ہوا ہو اور اُس کے بتائے ہوئے مطلق وعام مسائل کی قیودات ومواقع تخصیص کی تشریح کی گئی ہو یہ معیار مذاہب اربعہ کے علاوہ اور کسی میں نہیں پایا جاتا کیوں کہ ان چاروں کے سوا باقی سب کے متبعین بھی وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ختم ہو چکے ہیں۔

یہ قول بھی امام برہان الدین کے اس فیصلہ کے مطابق ہی واضح ہے جس میں اُنہوں نے آئمہ اربعہ کے سوا کسی اور مجتہد کی تقلید کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے اب فقہاء کرام اور علماء اُصول کی اِن تصریحات کی روشنی میں حضرت سعید ابن المسیب کے مذکورہ قول یا اُن کے ذاتی اجتہاد کی تقلید میں اقامت کے شروع سے ہی کھڑے ہونے کو واجب بتانے والے حضرات کا یہ کردار دو حالتوں سے خالی نہیں ہے؛

پہلی حالت:۔ وہ اپنے آپ کو جس امام کا مقلّد کہتے ہیں اُس کے مذہب کا غلط اور خلاف حقیقت ہونے پر قرآن وحدیث سے کوئی دلیل اُنہیں معلوم ہوئی ہوگی۔

دوسری حالت:۔ بلا دلیل شرعی ایسا کر رہے ہیں۔

پہلی صورت میں اِن حضرات پر یہ فرض بنتا ہے کہ اُس دلیل کو دنیا کے سامنے ظاہر کر کے مذہب حنفی کے متبعین کو علی الاعلان غلطی سے بچانے کی تبلیغ کرے کیوں کہ حضرت امام ابوحنیفہ کے قول ﴿اِذا صَحَّ

اَلْحَدِیْثُ فَھُوَ مَذْھَبِیْ﴾ کا تقاضا بھی یہی ہے۔ اور دوسری صورت میں تقلیدِ شخصی کے حوالہ سے جملہ فقہاء کرام اور کل مذاہب مجتہدین کے اِس متفقہ فیصلہ کی خلاف ورزی کر کے ارتکاب بدعت کے جُرم سے بچنا اُن پر فرض بنتا ہے کیوں کہ کُل مذاہب فقہاء کرام کے متفقہ فیصلوں سے عدول کرنا خود کو بدعت میں مبتلا کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ جس سے بچنا ہر مسلمان پر فرض ہے۔ اِن حضرات کا ظاہری حال بتا رہا ہے کہ یہ اِن دونوں میں سے کسی ایک کے مطابق بھی تبلیغ کرنے کی جرات نہیں کر سکتے ہیں ایسے میں ان کی طرف سے پیش کیے جانے والے یہ اشتباہ مذہبِ حنفی کے پیروکار عوام کو دھوکہ دینے، اندھیرے میں رکھنے اور غیر حقیقی راہ پہ چلانے کی کج روی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

ایک اور اشتباہ کا جواب:۔

بعض حضرات کو یہ کہتے ہوئے بھی سنا گیا ہے کہ بوقتِ ضرورت دوسرے مذہب کے مطابق فتویٰ صادر کرنا جائز ہوتا ہے اِسی اُصول کے مطابق مذہبِ حنفی کے پیروکار حضرات کی اکثریت حضرت سعید ابن المسیب جیسے جلیل القدر تابعی کے مذہب کے مطابق ایسا کرتی ہے۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ یہ اشتباہ بھی اشتباہ برائے اشتباہ یا اشتباہ برائے مغالطہ کے سوا کچھ نہیں ہے اِس لیے کہ؛

اولاً:۔ تو یہ اُصول یہاں پر منطبق ہی نہیں ہوتا کیوں کہ ایسی ناگزیر ضرورت یہاں پر نہیں ہے جبکہ اِس اُصول پر عمل کرنے کے مصارف و محل صرف وہی چند مقامات ہوتے ہیں جہاں پر اپنے امام مذہب کے مطابق عمل کرنا ممکن نہ ہو سکے ﴿یا﴾ کسی فساد کو مستلزم ہوتا ہو یا اپنے امام مذہب کی کُتب مدونہ میں کوئی رہنمائی ہی موجود نہ ہو ان سب کی تفصیل فقہ حنفی کی کتابوں میں تمثیلی جزئیات کی شکل میں موجود ہے لیکن یہاں پر قطعاً کوئی ایک صورت موجود نہیں ہے تو پھر بلا وجہ مذہب سے عدول کرنے کی کیا تک ہے؟

ثانیاً:۔ مذکورہ تینوں ناگزیر ضرورتوں میں سے کسی ایک کی بنیاد پر فتویٰ صادر کرنے کا مطلب بھی

ں ہے جو تقلید شخصی کے مفہوم کی وضاحت سے متعلق ہم بیان کر چکے ہیں کہ مذاہب اربعہ میں
ے کسی ایک پر ہو جو مدوّن ہو چکے ہیں جو تواتر کے ساتھ بلا شک وشبہ ہم تک پہنچے ہیں جن کے
بعین دُنیا میں پھیلے ہوئے ہیں جن کی تشریح وتوضیح مستقل مذہبی وکتابی شکل میں موجود ہے جبکہ
اں پر اشتباہ پیدا کرنے والوں کے ہاتھ خالی ہیں ورنہ ایک سعید ابن المسیب نہیں بلکہ اُن کے
وہ اور بھی کافی تابعین ایسے صاحب اجتہاد وصاحب مذاہب گزرے ہیں جن کے اقوال
راہب غیر مدوّن، متبعین غیر موجود اور ہم تک پہنچنے میں نقل غیر متواتر وغیر یقینی ہونے کی بناء پر
ن کی طرف منسوب شدہ ان روایات پر فتوی صادر کرنے کو کسی نے بھی جائز نہیں سمجھا بلکہ صحابہ
رام میں بھی جن اصحاب اجتہاد وصاحبِ مذہب کی طرف منسوب شدہ روایات ان مذاہب
وّنہ کے خلاف ہیں اُن پر عمل کرنے کو بھی کسی نے جائز نہیں سمجھا۔ مثال کے طور پر مدینہ منورہ
ے رہنے والے صحابہ کرام وتابعین اقامت کے الفاظ کو ایک ایک بار پڑھا کرتے تھے جیسے موطا
م کی اسی مذکورہ حدیث کے اول حصہ میں ہے؛

'فَقَالَ لَمْ يَبْلُغْنِىْ فِى النِّدَاءِ وَالْاِقَامَةِ اِلَّا مَاادْرَكْتُ النَّاسَ عَلَيْهِ فَاَمَّا الْاِقَامَةُ فَاِنَّهَا
لَا تُثْنٰى وَذٰلِكَ الَّذِىْ لَمْ يزل عَلَيْهِ اَهْلَ الْعِلْمِ بِبَلَدِنَا"

عنی اذان کے الفاظ میں سے ابتدائی تکبیر اور آخری تہلیل کے علاوہ باقی تمام الفاظ کو دو دو بار
جبکہ اقامت کے الفاظ کو ایک ایک بار پڑھنے کا جو رواج تھا اُس کے فلسفہ سے متعلق پوچھے گئے
سوال کے جواب میں حضرت امام مالک نے فرمایا کہ "اس سلسلہ میں اہل مدینہ کے صحابہ کرام و
تابعین کے عمل کے سوا کوئی قطعی دلیل ہمیں نہیں پہنچی ہے ہم نے اہل مدینہ کے اہل علم صحابہ و
تابعین کو ایسا کرتے دیکھا ہے کہ وہ اذان کے الفاظ دو دو اور اقامت کے ایک ایک بار پڑھتے
آئے ہیں۔

اِسی طرح بخاری ومسلم کی صحیح حدیثوں کے مطابق کافی سے زیادہ مجتہدین صحابہ وتابعین کرام

بدن سے خون بہنے کو ناقص وضو نہیں سمجھتے تھے کیا حنفی المذہب آئمہ دین و سلف صالحین میں سے کسی نے امام ابوحنیفہ کے اجتہاد کے برعکس ان اجتہادی مذاہب صحابہ و تابعین پر عمل کرنے کو جائز سمجھا ہے؟ جب ایسی کوئی مثال موجود نہیں ہے تو پھر پیشِ نظر مسئلہ میں باغی حنفی بننے کا کیا جواز ہے؟

ایک اور اشتباہ کا جواب:۔

اِس سلسلہ میں کچھ ایسے امامانِ مساجد و اصحاب محراب و منبر ہم نے دیکھے ہیں جو اصل مسئلہ کو سمجھتے ہیں اور حنفی مذہب کے پیروکار ہونے کے ناطے اس پر عمل بھی کرنا چاہتے ہیں لیکن اس حوالہ سے گرد و پیش پھیلی ہوئی جاہلانہ بادِ مخالف کا مقابلہ نہیں کر سکتے ہیں۔ تبلیغ کر کے اُنہیں اطمینان نہیں دلا سکتے ہیں کہ جہالت کے گھڑے سے نکال کر اُنہیں مذہب کے اُجالات میں نہیں لا سکتے ہیں تو اپنی عاجزی و ناتوانی کو وجہ جواز بنا کر کہتے ہیں کہ جب اکثریت کو سمجھا کر ہم راہِ راست پر نہیں لا سکتے تو ان کی مخالفت کیوں کریں جبکہ مخالفت کرنے میں اپنا ہی نقصان ہے کہ اکثریت کی نگاہ میں آدمی جدید مسئلہ کا داعی مشہور ہو کر بدنام ہو جاتا ہے۔ ایسے میں اکثریت کا ساتھ دینے میں ہی عافیت ہے یا کم از کم خاموشی اختیار کی جائے۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ اِن حضرات کا یہ بہانہ اُن کی بے علمی، اسلامی تبلیغ کی فرضیت و اہمیت سے غفلت اور بزدلی کا نتیجہ ہے کہ اصل مسئلہ کو سمجھنے کے باوجود اس کی تبلیغ کرنے کی جرات نہیں کر پاتے اور مذہب حنفی کے دعویداروں کو اُن کے اپنے امام کا قول و مذہب دکھا کر قائل کرنے کی ہمت نہیں کر سکتے اور اُن کو خود اُن ہی کے امام کی پھیلائی ہوئی روشنی دکھا کر تقلیدِ شخصی کے منافی عمل سے آگاہ کرنے کی شرعی مسئولیت سے محروم ہو کر خاموشی اختیار کرنا اُن کے منصب مذہبی سے ہرگز میل نہیں کھاتا اور ان کا یہ کردار نبی اکرم رحمتِ عالم ﷺ کے فرمان ﴿اَلْاِمَامُ ضَامِنٌ﴾ یعنی آئمہ مساجد اپنے مقتدیوں کی نمازوں کے ضامن ہیں کہ اُنہیں نمازوں کے متعلقہ مسائل کی تبلیغ و تربیت دیں۔ کے بھی منافی ہے کیوں کہ اللہ کے رسول نبی اکرم رحمتِ عالم ﷺ نے اس حدیث میں امامانِ مساجد کو اپنے مقتدیوں کی نمازوں کا ضامن قرار دیا ہے جس سے عُہدہ برآء ہونے کی واحد صورت یہی ہے کہ وہ مسائل و آداب

ۃ سے نہ صرف اُنہیں آ گاہ کریں بلکہ شرائط وارکان، واجبات ومستحبات کی تبلیغ کرنے کے ساتھ نماز
فسادومکروہ اور خلافِ آداب اعمال وحرکات سے بھی بچنے کی تعلیم دیں لیکن مسلمانوں کی بدقسمتی ہے
امامانِ مساجد واصحاب محراب ومنبر حضرات کی غالب اکثریت لوازمات محراب ومنبر کے حوالہ سے
اِن ذمہ داریوں سے غافل ہے اس سلسلہ میں ہمارا ذاتی تجربہ ومشاہدہ یہ ہے کہ امامانِ مساجد اپنی
داری کو نمازوں کی امامت کرانے تک محدود سمجھ رکھا ہے جبکہ مقررین ومبلغین کا اندازِ بیان عوام کو
ں کرنے کے لیے اُن کے نفسیات کے مطابق ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے ایسے میں عوام کو اُن کی
دوں، اجتماعی عبادات اور معاشی ومعاشرتی مسائل واحکام کی مذہبی رہنمائی کرنے والے کون
ں گے؟(فَالِی اللّٰہِ الْمُشْتَکٰی)

ک اور مغالطہ کا ازالہ:۔

ں مسئلہ سے متعلق انجانے میں خلافِ مذہب اقامت کے شروع سے ہی کھڑے ہونے والے کچھ
نِ مساجد وخطباء کو یہ کہتے ہوئے بھی سُنا گیا ہے کہ فقہ حنفی کی کتابوں میں موجود اِس مسئلہ سے مراد یہ
ں ہے کہ اقامت کے شروع سے ہی کھڑا ہونا حنفی مذہب میں خلافِ مستحب ہے بلکہ اس سے مراد یہ
ے کہ امام پر لازم ہے کہ اقامت سُن کر مصلّی پر آ جائے یہ حضرات اپنے موقف پر فتاوٰی دارالعلوم
بند اور فتاوٰی رشیدیہ سے استدلال کرتے ہیں کہ اُس میں ایسا ہی لکھا ہوا ہے۔

س کا جواب یہ ہے کہ جس شخص کا دماغ درست ہوگا اور عربی عبارات کو سمجھ کر پڑھنے کی ذرّہ برابر
لاحیت ہوگی یا فقہ حنفی کی کتابوں کے ساتھ کچھ مناسبت ہوگی تو وہ ایسی مہمل بات کبھی منہ سے نہیں نکال
تا۔ جائے تعجب ہے کہ فقہاء احناف نے تو نماز باجماعت کے مستحبات وآداب کا مستقل عنوان قائم کر
ے اُس کے تحت دیگر مستحبات کی طرح "حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ" پر کھڑے ہونے کو بھی ذکر کیا ہے۔ مشتے
ونہ از خروارے تنویر الابصار کی اس عبارت پر "وَلَهَا آدَابُ نَظْرُهُ اِلٰی مَوْضِعِ سُجُوْدِهٖ حَالَ
یامِهٖ وَاِمْسَاکُ فَمِهٖ عِنْدَ التَّثَاؤُبِ وَاِخْرَاجُ کَفَّیْهِ مِنْ کُمَّیْهِ عِنْدَ التَّکْبِیْرِ وَدَفْعُ السُّعَالِ

مَا اسْتَطَاعَ وَالْقِيَامُ حِيْنَ قِيْلَ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ اِنْ كَانَ الْاِمَامُ بِقُرْبِ الْمِحْرَابِ وَاِلَّا فَيَقُوْمُ كُلُّ صَفٍّ يَنْتَهِيْ اِلَيْهِ الْاِمَامُ عَلَى الْاَظْهَرِ" پر سرسری نظر ڈالنے والا شخص بھی بخوبی سمجھ سکتا ہے کہ فقہاء کرام کی یہ عبارت امام کو مصلّی پر آنے کا وقت بتانے کے لیے نہیں بلکہ نماز باجماعت کے آداب و مستحبات بتانے کے لیے لائی گئی ہے یہی وجہ ہے کہ فقہ حنفی کی اِس ظاہر الروایت کی تشریح کرتے ہوئے کنز الدقائق اور نور الایضاح سے لے کر فتاوٰی در المختار، فتاوٰی عالمگیری، البدائع والصنائع اور فتاوٰی شامی تک سب نے اسے نماز باجماعت کے آداب و مستحبات کے سلسلہ میں ہی سمجھ کر اُس کے مطابق تشریح کی ہیں۔ ایسے میں امامانِ مساجد کی یہ توجیہ مجنون کی بڑ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی اور ان حضرات کا فتاوٰی دار العلوم دیوبند سے استدلال کرنا بھی ایک اندھے کا دوسرے اندھے کو پیشوا بنانے سے مختلف نہیں ہے۔ میرے ذاتی تجربہ کے مطابق اِس خطّے کے مسلمانوں میں غیر مذہبی باتوں کے مروّج ہونے، اسلاف کے نقشِ قدم سے منحرف ہونے اور اہل اسلام کے مابین مذہبی اختلافات و جھگڑ بندیوں کی موجودہ روش کی اصل ذمہ دار فتاوٰی دار العلوم دیوبند، فتاوٰی رشیدیہ اور تقویۃ الایمان وتحذیر الناس جیسی کتابیں ہیں جب تک اس قسم کی کتابیں وجود میں نہیں آئی تھیں تب تک مسلمانوں میں کوئی اختلاف تھا نہ مذہبی جھگڑے نہ دیوبندی و بریلوی نہ اعتقادی فساد نہ عملی بگاڑ خرابی بسیار کے بعد اب بھی اگر اِن کتابوں کو گلے کا ہار ماتھے کا جھومر بنانے والے حضرات اپنے ہی مکتبہ فکر کے مردِ حق شناس مولانا عامر عثمانی (مدیر اعلیٰ ماہنامہ تجلّی دیوبند) کے مشورہ پر عمل کر کے ان سب کو چوراہے پر رکھ کر آگ لگا دیں اور اعلان کریں کہ اِن کے مندرجات اسلامی تعلیمات کے خلاف ہونے کی بنا پر آگ لگانے کے ہی قابل تھے تو میں یقین سے کہتا ہوں کہ دیوبندی و بریلوی کے حوالہ سے بنیادی اختلاف ہی ختم ہو جائے گا۔ فریقین کے سنجیدہ حضرات ایک دوسرے کے قریب آ جائیں گے ایسے میں غیر ضروری اور فروعی مسائل کو موضوع بحث بنا کر اختلاف کی آگ سلگانے والے سَفلہ وجُہلا کی حوصلہ شکنی ہو کر اہل سنت و جماعت حنفی المذہب کہلانے والے دونوں فریقوں میں حقیقی اتحاد و یگانگت کی راہ ہموار ہو سکتی

ہے۔ہم نے جب سے اِس اشتباہ میں مبتلا حضرات کی اِس غیر حقیقی توجیہ فتاوٰی رشیدیہ ددیو بند کا حوالہ
تو دونوں کو دیکھا۔

ل الذکر میں مطبوعہ دارالاشاعت اُردو بازار کراچی کے صفحہ 185 پر سوال نمبر 216 بعنوان امام کے
صلّی پر آجانے کے وقت تکبیر شروع کی جائے یا اُس کی عدم موجودگی میں بھی جائز ہے؟ کے جواب
بطور ''سوال گندم جواب جَو'' فقہاء احناف کی مذکورہ عبارت کو نقل کیا گیا ہے یعنی سوال کرنے والے
ے سوال کا اِس عبارت کے ساتھ کوئی تعلق ہے نہ یہ عبارت اُس کا جواب بن سکتی ہے۔

ں یقین سے کہہ سکتا ہوں کہ کوئی بھی سنجیدہ انسان جو فقہاء احناف کی اِس مشہور عبارت کے پسِ منظر
ے واقف ہو بحالت سلامتی عقل وحواس اِسے پڑھے اور فتاوٰی دیو بند کے مذکورہ حوالہ کے مطابق اُس
ں مذکورہ سوال نمبر 216 کے جواب کے طور پر اس سے اخذ کیے گئے مفہوم ومطلب پر غور کریں تو
'سوال گندم جواب جَو'' کے سوا کچھ اور محسوس نہیں کرے گا۔کھوار زبان میں ایسے بے محل استدلال کو
'ژوگھکیری خودہ لونی '' کہتے ہیں، یعنی چکی مشرق میں ہے جبکہ گندم مغرب میں تو پسائی
کیونکر ممکن ہو۔

فتاوٰی دارالعلوم دیو بند کی یہی ایک غلطی نہیں ہے بلکہ موجودہ کرنسی نوٹوں کو مال سے نکال کر
نہیں اُن پر لکھی ہوئی رقم کی رسید قرار دینا، جیسے صفحہ 348 پر ہے، شادیوں میں بینڈ باجا کی اجازت
دینے والوں کو کافر، گمراہ وفاسق کہنے کے ساتھ اس عمل کو حرام قطعی قرار دینا جیسے صفحہ 746 پر موجود ہے
اور روزہ کی حالت میں ڈرپ وانجکشن لگا کر اُس کے ذریعہ جسمانی توانائی حاصل کرنے والوں کا روزہ
نہ ٹوٹنے جیسے سینکڑوں غیر حقیقی، اسلام اور فقہ حنفی کے متضاد تحریروں سے بھری پڑی ہوئی ہیں۔کیا کوئی
سنجیدہ انسان فتاوٰی دارالعلوم کی ان باتوں پر عمل کر کے کرنسی نوٹوں کو شرعی مال وعرفی ثمن سے خارج سمجھ
کر ان میں خلافِ شرع تصرفات کرنے کی جسارت کر سکتا ہے؟ ﴿یا﴾ روزہ کی حالت میں
(1000cc) کا ڈرپ لگا کر جسمانی توانائی حاصل کر کے بھی روزہ کے نہ ٹوٹنے کا قول کر سکتا ہے؟

﴿یا﴾ شادیوں میں مروجہ بینڈ باجہ بجانے کو حرام قطعی کہہ کر اُس کی اجازت دینے والوں کو کافر و گمراہ فاسق قرار دینے کی ہمت کرسکتا ہے؟ ﴿یا﴾ فتاویٰ رشیدیہ پر عمل کر کے رحمۃ للعلمین ہونے کو آنحضرت رحمتِ عالم ﷺ کی صفت مختصہ ہونے سے انکار کرنے کو گوارا کرسکتا ہے؟ ﴿یا﴾ زاغِ معروف یعنی کوّا جیسے مردار خور حرام جانور کو حلال کہہ کر اُس کے کھانے کو ثواب کہنے کی جرات کرسکتا ہے۔ (ھَلُمَّ جَرًّا) یعنی اس قسم قابلِ شرم غیر اسلامی باتوں کی طویل فہرست کو ان متنازعہ کتابوں کے صفحات میں دیکھتا جا حیرانگی کے دریا میں ڈوبتا جا۔

نماز باجماعت کے آداب و مستحبات کے سلسلہ میں ''حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃِ'' کے بعد صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کے شرعی حکم کے برعکس شروع سے ہی کھڑے ہونے کو ثواب تصور کر کے جملہ فقہاء اسلام و سلف صالحین کی مخالفت کرنے والے کچھ اصحاب محراب و منبر حضرات کو لاحق ہونے والا **آخری اشتباہ اور اُس کا ازالہ** اِس سلسلہ میں بعض حضرات کو درِ مختار اور طحطاوی حاشیہ درالمختار کی عبارت سے مغالطہ ہوا ہے درمختار کے حوالہ سے اِن کا کہنا یہ ہے کہ فتاوٰی درّ مختار کتاب الصلوٰۃ میں آداب و مستحبات صلوٰۃ کا مستقل باب باندھ کر اُس کے تحت جن پانچ مسائل کو ذکر کیا گیا ہے اُن میں سے ایک ''حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ'' پر کھڑے ہونے کا مسئلہ بھی ہے اُن کے متعلق درمختار نے لکھا ہے کہ اُن پر عمل نہ کرنے سے اسائت لازم آتی ہے نہ شارع کی طرف سے سرزنش۔

جب اس پر عمل نہ کرنے کی صورت میں اسائت و سرزنش لازم نہیں آتی تو حصولِ ثواب کی غرض سے اس پر زیادہ زور نہ دینا چاہئے بلکہ اس کے مقابلہ میں اُن مسائل کا زیادہ خیال کرنا چاہئے جن پر عمل نہ کرنا اسائت و سرزنش کے موجب ہو جیسے صفوں کے برابر کرنے کا مسئلہ ہے سنتِ مؤکدہ ہونے کی وجہ سے اُس پر عمل نہ کرنے سے اسائت و سرزنش لازم آتی ہے اور لوگ اپنی کمزوریوں کی وجہ سے ''حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ'' پر کھڑے ہونے کے بعد صفوں کو برابر نہیں کرسکتے ہیں لہٰذا تسویۃ السفوف کی شرعی تاکید پر عمل کرنے کی خاطر اس استحبابی حکم کو چھوڑ کر شروع سے کھڑے ہونے کا جواز پیدا ہوتا ہے اور طحطاوی حاشیہ

مختار کے حوالہ سے انہیں لاحق ہونے والے اشتباہ کا خلاصہ یہ ہے کہ حاشیہ طحطاوی نے اس کے متعلق
لکھا ہے کہ ''حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ'' پر کھڑے ہونے کا یہ مسئلہ مذہبِ شافعی وحنبلی کے برعکس اقامت
ختم ہونے تک بیٹھے رہنے سے احتراز ہے یعنی مذہب شافعی وغیرہ کی طرح ''حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ''
کے بعد بھی بیٹھے نہ رہے۔ جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ اقامت کے شروع سے ہی کھڑے ہونے میں
کوئی حرج نہیں ہے۔

جواب:۔ اس اشتباہ کے **اول حصہ** جو درّ المختار کے حوالہ سے پیش کیا جاتا ہے کا جواب یہ ہے کہ اللہ
کے دین میں جتنے بھی احکام ہیں اُن کے لیے جدا جدا اوقات بھی مقرر کیے جاچکے ہیں شریعت کی طرف
سے مقرر کردہ اوقات کو تبدیل کرنے یا ایک کا وقت دوسرے کو دینے کا حق کسی اور کو نہیں پہنچتا اس سلسلہ
میں گزشتہ صفحات میں موطا امام محمد، فتاوٰی عالمگیری وغیرہ کتابوں کے حوالہ سے ہم بیان کر آئے ہیں کہ
مذہب حنفی کے مطابق صفوں کو برابر کرنے کا وقت ''حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ'' کے بعد شروع ہوتا ہے اور
صف بندی کے لیے کھڑے ہونا بھی عبادت ہے جس کے لے جملہ فقہاء احناف کے نزدیک ''حَیَّ
عَلَی الصَّلٰوۃِ'' کے بعد کا وقت مقرر ہے ایسے میں تسویۃ الصفوف کی سنت موکدہ کا بہانہ کرکے اُس کا
وقت تبدیل کرنے کا حق ان حضرات کو کس نے دیا ہے؟ ظاہر ہے کہ پسند نفس کے سوا کوئی اور شرعی وجہ
اس کی موجود نہیں ہے جو شریعت کی نگاہ میں قابلِ قبول ہو سکے لہٰذا یہ توجیہ وعمل نفسانی اشتباہ ہونے کی
بنا پر بدعت فی المذہب ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ نیز سنتِ مؤکدہ کی خاطر مستحب کو ترک
کرنے کا فتوٰی وہیں پر درست ہوسکتا ہے جہاں پر ان دونوں کی بجا آوری ممکن نہ ہو سکے یا مستحب پر
عمل کرنا ترکِ سنت کو مستلزم ہوتا ہو جبکہ یہاں پر ایسا نہیں ہے بلکہ ہر ایک پر اُن کے اپنے اپنے مقررہ
اوقات کے مطابق آسانی کے ساتھ عمل کیا جاسکتا ہے۔ نیز اس اُلٹی منطق کی اگر گنجائش ہوتی تو سلف
صالحین میں سے کوئی تو اس پر عمل کر چکا ہوتا یا کسی کتاب میں اس کا وجود ہوتا یا کم از کم آئمہ احناف
متفقہ طور پر اپنی کتابوں میں شروع سے کھڑے ہونے کو نماز با جماعت کے آداب کے منافی عمل قرار نہ

دیتے ہوتے۔

اشتباہ کے دوسرے حصہ جو طحطاوی حاشیہ درّالمختار کے حوالہ سے ہے کا جواب یہ ہے کہ ان حضرات کا حاشیہ طحطاوی علی الدر المختار سے جملہ فقہاء احناف کے اس متفقہ فتوٰی کے خلاف استدلال کرنا ایسا ہی غلط ہے جیسے کوئی بے وقوف شخص ایک باکمال پہلوان کا مقابلہ کرنے کے لیے کسی نومولود بچے سے مدد مانگے یہ اِس لیے کہ سید احمد طحطاوی نے حاشیہ درّ مختار کے دو مقامات پر اس کا تذکرہ کیا ہے؛

اوّلاً:۔ جلد 1، صفحہ 189 پر باب الاذان والاقامت کی بحث میں۔

ثانیاً:۔ جلد 1، صفحہ 251 پر آداب الصلوٰۃ کی بحث میں۔

اِن دونوں مقامات پر کوئی ایسا لفظ موجود نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ اُنہوں نے گیارہ صدیوں سے جملہ فقہاء احناف کے مابین اس متفقہ فتوٰی کی مخالفت کی ہو یا اُن کی کمزوری و غلطی کی نشاندہی کی ہو یا اُن کے برعکس نظریہ قائم کیا ہو، نہیں ایسا ہرگز نہیں ہے۔ قارئین کی تسلی کے لیے ان دونوں مقامات کی عبارات یہاں پر درج کرنا مناسب سمجھتا ہوں تا کہ ہر صاحبِ علم کی نگاہ میں اصل صورتِ حال واضح ہو سکے۔ باب الاذان والی عبارت یہ ہے؛

"لَمْ يُبَيِّنْ حُكْمَهٗ وَالظَّاهِرُ اَنَّهٗ مَنْدُوْبٌ وَفِيْهِ اَنَّ قِيَامَهٗ تَهَيُّءٌ لِلْعِبَادَةِ فَلَا مَانِعَ مِنْهُ"

یعنی درالمختار نے اپنے اس فتوٰی کہ اقامت ہوتے وقت کوئی نمازی مسجد میں داخل ہو جائے تو وہ بھی بیٹھ جائے کا شرعی حکم بیان نہیں کیا کہ بیٹھنے کا کیا حکم ہے، آیا سنت ہے یا مستحب تو ظاہری حالات سے یہی معلوم ہو رہا ہے کہ اِس کے لیے استحباب کا حکم یعنی کھڑے ہو کر انتظار کرنا خلافِ اولیٰ یا خلافِ استحباب ہے اور اس پر کسی مخالف کی طرف سے یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ بیٹھے بغیر کھڑے ہو کر انتظار کرنا چونکہ عبادت کے لیے تیاری کی غرض سے ہے لہٰذا اس سے کوئی مانع شرعی نہ ہونا چاہئے جبکہ فقہاء احناف کے نزدیک ایسا کرنا استحباب کے منافی و ممنوع ہے۔

ب الصلوٰۃ والے مقام کی عبارت یہ ہے؛

"وَالظَّاهِرُ اَنَّهُ اِحْتِرَازٌ عَنِ التَّاْخِيْرِ لَا التَّقْدِيْمِ حَتّٰى لَوْ قَامَ اَوَّلَ الْاِقَامَةِ لَا بَاْسَ وَالْبَحْرُ"

یعنی تنویر الابصار کی عبارت "وَالْقِيَامُ حِيْنَ قِيْلَ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ" سے ظاہری مراد یہی معلوم ہو رہی ہے کہ شافعی وغیرہ مذاہب میں تکبیر کو آخر تک بیٹھ کر سننے کا جو حکم ہے یہ عبارت اُس سے احتراز ہے کہ تکبیر کے ختم ہونے تک بیٹھ نہ جائے بلکہ "حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ" پر صف بندی کے لیے کھڑے ہوں۔ اِس صورت میں اقامت کے شروع سے ہی کھڑے ہونے سے یہاں پر کوئی احتراز نہیں ہے لہٰذا اگر اقامت کے شروع سے ہی کوئی شخص کھڑا ہو جائے اُس پر کوئی سختی نہیں ہے، اِس نکتے کو لکھا جائے۔

س عبارت میں مُحشی نے تین باتیں بتائی ہیں؛

پہلی بات:۔ فقہ حنفی کی ظاہر الروایت کے مطابق "حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ" پر کھڑے ہونے کو نماز باجماعت کے ادب میں جو ذکر کیا گیا ہے یہ اس مقام پر بھی دوسرے اختلافی مسائل کے حوالہ سے مذہب شافعی وغیرہ سے احتراز بتانے کی طرح ہی "حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ" کے بعد بھی بیٹھے رہنے سے احتراز ہے کیوں کہ احتراز ہمیشہ اُس قول وعمل سے کیا جاتا ہے جو کسی اور کا مذہب وقول ہو۔ قامت کے شروع سے ہی کھڑے ہونے کو مستحب جاننے یا اُسے مذہب بنانے کا قائل کوئی نہیں ہے لہٰذا اُس سے احتراز کرنے کا کوئی مطلب ہی نہیں بنتا۔ بخلاف اقامت کے اختتام تک بیٹھے رہنے کے استحباب کا جو امام شافعی سے لے کر دوسرے امامانِ مذاہب تک سب کا قول و مذہب ہونے کی وجہ سے ضرورت تھی کہ اُس سے احتراز بتایا جاتا جو فقہ حنفی کی اِس مشہور عبارت میں بتایا گیا ہے۔

دوسری بات:۔ "اِحْتِرَازٌ عَنِ التَّاْخِيْرِ لَا التَّقْدِيْمِ" کے نتیجہ میں اقامت کے شروع سے ہی کھڑے ہونے کا حکم جو مسکوت عنہ کے درجہ میں رہ گیا ہے کہ اُس کا جواز وعدم جواز اور حُرمت و

کراہت وغیرہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔''حَتّٰی لَوْ قَامَ اَوَّلَ الْاِقَامَۃِ لَا بَأْسَ'' کے جملے میں اُس ا
وضاحت کردی کہ وہ خلافِ اُولیٰ، ترکِ مستحب یا نمازِ باجماعت کے آداب کے خلاف ہونے کے
علاوہ کوئی اور ایسا گناہ نہیں ہے جس پر سختی کی جاسکے یعنی ایسے کرنے والے حرام، مکروہ تحریم یا اسائت
کے مرتکب نہیں ہیں جن پر بأس ہو یعنی سختی کے ساتھ منع کرنے کا حکم ہو بلکہ آدابِ صلوٰۃ کے مستحب
عمل کے ثواب سے اپنے آپ کو محروم کرنے کے سوا کوئی اور سخت حکم ان پر لاگو نہیں ہے۔

تیسری بات:۔''وَلْیُحَرَّرْ'' کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کردیا کہ فقہ حنفی کا یہ مشہور مسئلہ شروع
سے اب تک (جو امام ابوحنیفہ سے لے کر محشی طحطاوی تک) اکثر کتابوں میں موجود ہونے کے
باوجود کسی اور شارح و محشی نے قیدِ احترازی کے اِس نکتہ کی طرف توجہ نہیں کی ہے لہٰذا چاہئے کہ
طالبانِ علم و فقہا اسے تحریر کرکے زاویہ ذہن میں محفوظ رکھیں۔

باب الاذان والی عبارت کا بھی یہی حال ہے کہ محشی طحطاوی نے اُس مقام پر بھی مذہب حنفی
کے عین مطابق سب سے پہلے قیام عند حی علی الفلاح کی شرعی حیثیت بتادی کہ یہ نماز باجماعت کے
آداب میں سے ہونے کی بنیاد پر مستحب و مندوب ہے۔اِس کے بعد ''وَفِیْہِ اَنَّ قِیَامَہٗ تَھَیُّؤٌ لِلْعِبَادَۃِ
فَلَا مَانِعَ مِنْہُ'' کہہ کر تحقیق مقام کی غرض سے فقہاء احناف کی توجہ اِس طرف مبذول کرائی کہ اگر کوئی
جدید مذہب والا بدعتی شخص اپنی خواہش نفس کو شرعت قرار دیتے ہوئے یہ اعتراض کرے کہ اقامت کے
شروع سے ہی صف بندی کے لیے کھڑا ہونا، عبادت کی تیاری ہے جو کارِ ثواب ہے۔ایسے میں فقہاء
احناف و شوافع وغیرہ مجتہدین کا اسے خلافِ ثواب و خلافِ ادب قرار دینے کا کیا جواز ہوسکتا ہے؟ تو اِس
کا جواب تلاش کرنا بھی فقہاء احناف و شوافع پر لازم ہے۔

ہماری فہم کے مطابق اس کا جواب یہ ہے کہ مذاہب اربعہ کے مخالف کی طرف سے یہ کہنا کہ
اقامت کے شروع سے ہی صف بندی کے لیے قیام کرنا، عبادت کی تیاری اور کارِ ثواب ہے محض مغالطہ
یا خلافِ حقیقت اشتباہ ہے کیوں کہ عبادت وہ ہوتی ہے جو منشاءِ شارع کے مطابق ہو، صف بندی کے

لیے کھڑے ہونے کے لیے مقررہ وقت سے پہلے قیام کرنا فرمانِ شارع ''لَا تَقُوْمُوْا حَتّٰی تَرَوْنِیْ''
(الحدیث) کی کُھلی خلاف ورزی ہونے کی بنا پر عبادت ہرگز نہیں کہلائے گا بلکہ عبادت کے نام پر وسوسہ
ہے، نمازِ باجماعت کے آداب کے منافی بدنہی ہے، جملہ اسلاف کے خلاف نفسانی قیاس آرائی اور
مرفوع حدیث ''مَنْ اَحْدَثَ فِیْ اَمْرِنَا ھٰذَا مَالَیْسَ مِنْهُ فَھُوَرَدٌّ'' کا مظہر ومصداق اور بدعت مردودہ
ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

جملہ اسلاف کے خلاف کج فہمی کی بدترین مثال:۔

یہیں پر ہمیں البوادر والنوادر کے مصنف اشرف علی تھانوی جیسی متنازعہ شخصیت کی کج فہمی پر افسوس ہو رہا
ہے کہ اُنہوں نے حاشیہ طحطاوی علی الدر المختار میں ''لَوْ قَامَ اَوَّلَ الْاِقَامَةِ لَا بَأْسَ'' کی بے غبار
عبارت سے جملہ اسلاف کے برعکس خلافِ حقیقت مطلب لے کر کم علم امامانِ مساجد کو بدعت فی
المذہب کی راہ پر ڈال دیا۔ مذہب حنفی میں اشتباہ پیدا کر کے التباس الحق بالباطل کر دیا۔ حنفیت کے نام
پر مذہب حنفی کو پامال کیا اور بے گناہ محشی (سید احمد طحطاوی الحنفی) جیسے بے داغ حنفی عالم کو امام ابوحنیفہ
کے مدمقابل بنا کر مفت میں بدنام کر دیا (فَاِلَی اللّٰهِ الْمُشْتَکٰی)۔ اتنا بھی سوچا کہ مصنف نے ''لَا
بَأْسَ'' کہہ کر بات صاف کر دی کیوں کہ کلمہ ''لَا بَأْس'' فقہاء کرام کے نزدیک وہیں پر استعمال کیا جاتا
ہے جہاں پر اس کے مدمقابل مستحب ومندوب ہو، اِس لیے کہ ''بأس'' کے معنی شدت وسختی کرنے کے
ہیں جیسے حرام ومکروہ تحریم یا اسائت کے ارتکاب کرنے والوں پر سختی کرنے کا جواز ہے بخلاف مندوب
ومستحبات کے ترک کرنے والوں کے کہ اُن پر شدت وسختی کرنے کا جواز نہیں ہے بلکہ اُنہیں مستحب پر عمل
کر کے ثواب پانے کی ترغیب دینے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

محشی طحطاوی نے بھی یہاں پر جملہ فقہاء کرام کے عین مطابق ''قِیَامِ عِنْدَ حَیَّ عَلَی
الْفَلَاح'' کے استحبابی حکم کی خلاف ورزی کر کے اقامت کے شروع سے ہی کھڑے ہونے والوں کو
ترکِ مستحب اور نمازِ باجماعت کے آداب کے منافی عمل کا مرتکب قرار دے کر ''لَا بَأْس'' کہا ہے یعنی

شروع سے کھڑے ہونے والے اگرچہ ترکِ مستحب کررہے ہیں، نمازِ باجماعت کے آداب کی خلاف ورزی کررہے ہیں اور مندوب کے ثواب سے اپنے آپ کو محروم کررہے ہیں، بایں ہمہ وہ فعل حرام، مکروہ تحریم کا ارتکاب نہیں کررہے کہ اُن پر شدت وسختی کرکے منع کیا جائے بلکہ خلافِ ثواب کرنے کی وجہ سے "لابأس" ہے کہ شدت وسختی کی بجائے نرمی کے ساتھ اُنہیں سمجھانا چاہیے کہ مستحب کے ثواب سے خود کو محروم نہ کریں۔ فقہاء کرام کی اصطلاح میں کلمہ "لابأس" کے مذکورہ محل کے حوالہ کے لیے فتاویٰ شامی کو دیکھا جائے جس میں لکھا ہوا ہے؛

"لِاَنَّ لَفْظَ لَا بَاسَ دَلِيْلٌ عَلٰى اَنَّ الْمُسْتَحَبَّ غَيْرُهٗ لِاَنَّ الْبَاْسَ الشِّدَّةُ" (۱۴)

لیکن ہمیں افسوس ہورہا ہے کہ بزرگانِ دین کے کلام سے غیر حقیقی معانی ومطالب اخذ کرکے التباس الحق بالباطل کیا جارہا ہے اس کے علاوہ مُحشی طحطاوی علی الدر المختار کے اس بے غبار مقصد ومراد پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اُنہوں نے اپنی دوسرے تصنیف (حاشیہ الطحطاوی علی مراقی الفلاح شرح نور الایضاح) کے اندر اس مسئلہ کی وہی تشریح کی ہے جو جمہور آئمہ احناف سے ثابت ہے۔

حاشیہ طحطاوی علی مراقی الفلاح شرح نور الایضاح ص 151، بحث آدابِ الصلوٰۃ، مطبوعہ قدیمی کتب خانہ کراچی میں لکھا ہے؛

"وَاِذَا اَخَذَ الْمُؤَذِّنُ فِي الْاِقَامَةِ وَدَخَلَ رَجُلٌ نِ الْمَسْجِدَ فَاِنَّهٗ يَقْعُدُ وَلَا يَنْتَظِرُ قَائِمًا فَاِنَّهٗ مَكْرُوْهٌ كَمَا فِي الْمُضْمَرَاتِ قهستانى وَيُفْهَمُ مِنْهُ كَرَاهَةُ الْقِيَامِ اِبْتِدَاءَ الْاِقَامَةِ وَالنَّاسُ عَنْهُ غَافِلُوْنَ"

خلاصہ مطلب یہ کہ اقامت کی ابتداء سے ہی صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کی کراہت کا مسئلہ جملہ احناف کے نزدیک متفقہ ہونے کے باوجود حنفی کہلانے والے اس سے غافل ہیں جنہیں سمجھانے کی ضروری ہے۔

تھانوی کی ایک اور شرمناک توجیہ کا رد:۔

سید احمد طحطاوی الحنفی کو اس مسئلہ کے حوالہ سے امام ابو حنیفہ کے مدمقابل لانے اور اُس کے کلام کو جملہ فقہاء احناف کے خلاف من گھڑت محمل پر محمول کرنے کی کج روی کی طرح ایک اور شرمناک توجیہ یہ کرتے ہیں کہ سید احمد طحطاوی کی ان دونوں کتابوں میں اس مسئلہ کے حوالہ سے تضاد ہے اور حاشیہ در المختار چونکہ حاشیہ مراقی الفلاح کے بعد کی تصنیف ہے لہٰذا اس میں جو لکھا ہوا ہے وہی اُس کے بعد التجربہ آخری عمر کی عمیق تحقیق کا نتیجہ و پسند اور درست ہے لہٰذا اس کے مقابلہ میں طحطاوی علی مراقی الفلاح پر عمل نہیں کیا جا سکتا، (لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰہِ ثُمَّ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰہِ) اللہ تعالیٰ نے سچ فرمایا ہے کہ؛

"اِنْ یَّقُوْلُوْنَ اِلَّا کَذِبًا" (۱۵) یعنی نِرا جھوٹ بول رہے ہیں۔

مصنف پر بہتان باندھ رہے ہیں اور خلافِ حقیقت انکل پچو اُڑا رہے ہیں ورنہ حقیقت مصنف مرحوم نے بقلم خود حاشیہ طحطاوی علی الدر المختار کے خطبہ میں لکھا ہے کہ یہ اُس کی ابتدائی عمر اور زمانہ طالب علمی میں لکھی ہوئی تحریرات کا مجموعہ ہے خاص کر اُس وقت جب اُن ایام کے ماحول کے مطابق تحقیق بعد التحقیق کی غرض سے در المختار کو دوبارہ پڑھنا شروع کیا تھا، (۱) اُن کے اپنے الفاظ پر غور کیا جائے۔ حاشیہ طحطاوی علی الدر المختار میں فرماتے ہیں؛

"وَکَتَبْتُ اِلٰی قَرِیْبٍ مِّنْ بَابِ الْمَسْحِ عَلَی الْخُفَّیْنِ وَاَھْمَلْتُھَا فَلَمَّا اَرَادَ اللّٰہُ تَعَالٰی بِقِرَاءَتِیْ ھٰذَا الْکِتٰبَ ثَانِیًا شَرَعْتُ مُعْتَمِدًا عَلَی اللّٰہِ تَعَالٰی فِیْ اِتْمَامِھَا وَتَسْھِیْلِ مَرَامِھَا" (۱۶)

یعنی حاشیہ طحطاوی علی الدر المختار کو باب المسح علی الخفین تک میں نے پہلے لکھ کر چھوڑ دیا تھا جب

---

(۱)...... موجودہ مدارس اسلامیہ کی گودامی تعلیم کے مروّج ہونے سے قبل تعلیم کی پختگی اور اُس کے طریقۂ کار کا یہ عالم ہوا کرتا تھا کہ فن کی کسی ایک بنیادی کتاب کو متعدد بار پڑھا جاتا اور ہر بار پڑھنے میں جدید سے جدید نکات و معلومات کا استفاضہ کیا جاتا، جس کے نتیجہ میں اُس فن کی دیگر کتابوں کے مندرجات کو آسانی کے ساتھ سمجھنے کی توفیق میسر ہوتی تھی۔

اللہ تعالیٰ نے درالمختار کو دوبارہ پڑھنے کی توفیق سے مجھے نوازا تب میں نے اُسے پورا کرنے اور اُس کے مقاصد کو آسان کرنے میں اللہ تعالیٰ پر اعتماد کر کے دوبارہ لکھنا شروع کیا۔

اِس سلسلہ میں جیسے سید احمد طحطاوی نے حاشیہ الطحطاوی علی الدر المختار کے خطبہ میں درالمختار کو دوبارہ پڑھنے کا انکشاف کیا ہے اِسی طرح الشیخ محمد امین ابن عابدین نَوَّرَاللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف نے بھی فتاویٰ شامیہ کے مقدمہ میں انکشاف کیا ہے کہ اُنہوں نے بھی درالمختار کو دوبار پڑھا تھا۔ میرا اپنا ذاتی تجربہ بھی یہ ہے کہ کسی فن کی درجنوں کتابوں کو سرسری نظر سے پڑھنے کی رسمی مشق کرنے کی بجائے ایک کا حق ادا کر کے پڑھنا زیادہ مفید ہوتا ہے۔ اِس کے ساتھ ماحول کے علمی ہونے اور اُستاذ کی صحبت کا فیض رساں ہوتے ہوئے بھی سب سے زیادہ ضرورت اس بات کی ہے کہ پڑھانے والے اُستاذ کتاب کی تابعداری کرنے کی بجائے فن کی تابعداری کریں یعنی متعلقہ فن پر اتنا عبور ومہارت حاصل ہو کہ پڑھائی جانے والی کتاب کو اُس کا تابع وحصہ اور اُس کے اُصول وضوابط کے ماتحت سمجھ کر پڑھائے۔ اب بھی اگر خوش قسمتی سے متلاشیانِ علم کو یہ گوہر نایاب میسر آ جائے تو سید احمد طحطاوی، محمد امین ابن عابدین، ابن نجیب اور غزالی ورازی جیسے عبقری العصر پیدا ہو سکتے ہیں لیکن ہمارے دینی مدارس کے موجودہ مایوس کن حالات میں اِس طرح کا ماحول پیدا ہونے کی اُمید دور دور تک کہیں نظر نہیں آ رہی جس کے نتیجہ میں اسلاف کی صحیح عبارات کرنے اور بدفہمی وکج روی کی چال چلنے کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔ یہ تو اِن مدارس کے شردعات اوران سے فارغ تحصیل ہونے والے قابلِ فخر سپوتوں کا حال ہے کہ کلمہ ''لابأس'' کے صحیح محمل کو سمجھنے سے بھی قاصر رہے، تحقیق مقام کی غرض سے اسلاف کی کتابوں میں لائی گئی عبارت کی تمیز کرنے کی توفیق سے عاجز رہے اور زمانہ طالب علمی کی ناپختہ کاری کے ایام کی لکھی ہوئی تحریروں کی تمیز، پختہ کاری کے ایام کے تحریروں سے کرنے کی توفیق سے محروم رہ کر محض اٹکل پچو اُڑا کر اول کو آخر اور آخر کو اول قرار دے کر تاریخی غلطی کا ارتکاب کیا تو اُن کے بعد والی پیداوار کا کیا ہی کہنا۔ اِس لیے میں کہا کرتا ہوں کہ موجودہ مدارس اسلامیہ میں گودامی تعلیم کا مروّج ہونے اور اُس کی

یداواری بہتات کی ریل پیل ہونے سے پہلے علماءِ دین بہت کم تھے جبکہ علم دین زیادہ تھا لیکن اب ان
دارس کی کثرت کے نتیجہ میں علماءِ دین بہت ہو رہے ہیں جبکہ علمِ دین روز بروز کم ہوتا جا رہا ہے۔ یہاں
تک کہ موجودہ مدارس اسلامیہ کے جملہ علماء کرام کا مبلغ علم مل کر بھی ایک یار محمد بندیالوی، ایک فضلِ حق
خیرآبادی یا ایک احمد رضا خان بریلوی، ایک ابن عابدین شامی کو نہیں پہنچ سکتا، جس پر دلیل کے لیے یہی
ایک المیہ کافی ہے کہ اسلاف کی عبارات کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہے، کج فہمی کی وجہ سے اُن بے گناہوں
کو جملہ اسلاف سے منحرف مشہور کر کے انجانے میں اُن کی کردار کشی کی جارہی ہے اور کلمہ ''لابأس''
کے متداول و مشہور بین الفقہا معنی (شدت و سختی) کا ترجمہ ''باک نہیں ہے'' کے غیر حقیقی معنی میں لے
کر خلافِ مذہب مروّج کرنے کی راہ ہموار کی جارہی ہے، اس المیہ پر جتنا افسوس کیا جائے کم ہے۔

مناسب سمجھتا ہوں کہ اس بحث کو سمیٹنے سے پہلے اس کی اصل بنیاد یعنی ﴿لا تقوموا حتّی ترونی﴾ (الحدیث) کا پسِ منظر واضح کردوں۔ صاف بات ہے کہ سلف صالحین اور شارحین حدیث مثل حافظ ابن حجر، محمود عینی، کرمانی، نووی، امام شرقاوی، شیخ عبدالحق محدث دہلوی اور امام زرقانی جیسے علماء اسلام سے زیادہ اس قسم حدیث کے مواقع استعمال کو ہم جیسے کم مایہ لوگ سمجھ نہیں سکتے۔ اس قسم مسائل میں اسلاف کے پابند ہونے کی بناء پر ان کی ترجیح سے نکلنا ہمارے لیے ممکن نہیں ہے، اس سلسلہ میں متعدد صحابہ کرام سے مروی ان متضاد روایات کی جو ترجیحی تشریح و تعبیر ان حضرات کی کتابوں میں موجود ہے اُس کا لُبِ لباب و خلاصہ مندرجہ ذیل احکام کی شکل میں ملتا ہے؛

پہلا حکم:۔ مؤذن و اقامت کرنے والا چاہے خود امام ہو یا کوئی دوسرا اُس کی شرعی ذمہ داری ہے کہ اذان کے لیے مستحب اوقات کی پابندی کرنے کی طرح اقامت کے لیے بھی مقتضاءِ حال کے مطابق اوقات کی پابندی کر کے مناسب وقت پر اقامت کرے، اسکے سوا کسی اور کو اس میں دخل اندازی کا حق نہیں ہے۔

دوسرا حکم:۔ اقامت کے وقت امام کی اندرونِ مسجد موجودگی اگرچہ بہتر ہے تاہم اگر وہ اندرونِ

مسجد سے خارج نزدیک میں بھی کہیں موجود ہو اور مؤذن نے اُس کی آمد کے علم کی بنیاد پر اُس کی عدم موجودگی میں اقامت کی تب بھی جائز ہے لیکن اِس صورت میں دورانِ اقامت آمدِ امام خالی نہیں ہے ﴿یا﴾ تو قبلہ کی جانب سے مصلّی کی طرف آئے گا ﴿یا﴾ پچھلی صفوں کی طرف سے آئے گا۔ پہلی صورت میں اُسے آتے ہوئے دیکھتے ہی جملہ صفوف قیام الی تسویۃ الصفوف کے پابند ہیں اور دوسری صورت میں جس جس صف سے گزرتا ہوا آگے بڑھتا جائے گا اِسی وقت اس صف پر قیام لازم ہوگا مثلاً کل آٹھ صفیں ہیں امام اقامت کے الفاظ سن کر پیچھے سے آ کر آخری صف جو اُس کی آمد کے لحاظ سے پہلی صف کہلاتی ہے، سے گزر گیا تو اسی پر تسویۃ الصفوف کے لیے کھڑا ہونا بھی لازم ہوگا، ساتویں پر نہیں۔ اِسی طرح جب ساتویں سے گزر گیا اس وقت اس پر بھی قیام لازم ہوگا چھٹی پر نہیں ہے۔ جب چھٹی سے گزرے گا اس وقت اس پر بھی قیام لازم ہوگا (علیٰ ہٰذا القیاس)۔ ان سب صورتوں میں فرمانِ نبوی ﷺ ﴿لا تَقُوْمُوْا حَتّٰی تَرَوْنِیْ﴾ پر پورا پورا عمل ہو رہا ہے۔ جس میں مجتہدین آئمہ کے مابین قطعاً کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تیسرا حکم:۔ امام و مقتدی دونوں پہلے سے موجود ہیں اور امام خود اِقامت کرے اس صورت میں بھی جملہ مجتہدین و آئمہ دین متفق ہیں کہ کسی صف کے لیے بھی اِقامت کے ختم ہونے سے قبل کھڑا ہونا جائز نہیں ہے بلکہ پوری اقامت بیٹھ کر سنیں اور جب اِقامت ختم ہو جائے تب سب تسویۃ الصفوف کے لیے کھڑے ہوں۔

چوتھا حکم:۔ امام و مقتدی پہلے سے موجود ہیں اور اقامت کرنے والا امام کے سوا کوئی دوسرا شخص ہے اس میں آئمہ دین و مجتہدین کرام کے درمیان اختلاف ہے کہ فرمانِ نبوی ﷺ ﴿اِذَا اُقِیْمَتِ الصَّلٰوۃُ فَلَا تَقُوْمُوْا حَتّٰی تَرَوْنِیْ﴾ پر عمل اس صورت میں کس طرح ہو سکتا ہے؟ حضور اقدس ﷺ کے مبارک وقت میں اِس مسئلہ کے حوالہ سے ''تَرَوْنِیْ'' کا تحقق کب ہوا کرتا تھا؟ آپ ﷺ حجرہ اقدس سے کب نکلتے تھے؟ مصلّی پر کس وقت تشریف فرما ہوتے تھے؟ اِس سلسلہ میں کسی بھی خاص صورت پر کوئی واضح

ں موجود نہیں ہے جو ''لَا تَقُوْمُوْا حَتّٰی تَرَوْنِی'' کے اوقات کو معیّن و مشخص کرے۔ بس اِسی بے
ای وجہ سے یہ حدیث محلِ اجتہاد ہو کر آئمہ دین و مجتہدین کرام کے لیے محلِ قیاس ٹھہری جس کے نتیجہ
صحابہ کرام سے لے کر تابعین و تبع تابعین تک کچھ اصحاب اجتہاد نے اپنی اپنی رسائی فہم کے مطابق
ے قائم کیے جو ان کا شرعی حق تھا، اُن میں سے ایک مذہب جمہور محدثین مجتہدین کا ہے جس کے
بق اقامت کے ختم ہونے کے بعد تسویۃ الصفوف کے لیے کھڑے ہونا مستحب ہے یعنی اقامت
ختم ہونے سے پہلے کھڑے ہونے کو وہ نمازِ باجماعت کے آداب واستحباب کے منافی قرار دیتے
ں۔ جمہور کے مقابلہ میں حضرت امام الائمہ والمجتہدین ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ وہ اس صورت میں
ـیَّ عَلَی الْفَلَاحِ ''پر کھڑے ہونے کو نمازِ باجماعت کے آداب و مستحبات کے زمرہ میں ہونے کا
ں کرتے ہیں جن کے اتباع میں جملہ علماء احناف نے اسی کو اپنے لیے متفقہ مذہب قرار دیا ہے جبکہ
رت امام مالک نے اس سلسلہ میں ایک ایسا قول کیا ہے جو من وجہ جمہور کے موافق ہے اور من وجہ
ب سے مختلف ہے کیوں کہ موطا امام مالک میں موجود اُن کے فتویٰ کے یہ الفاظ ''وَاَمَّا قِیَامُ النَّاسِ
ـنَ تُقَامُ الصَّلٰوۃُ فَاِنِّیْ لَمْ اَسْتَمِعْ فِیْ ذٰلِکَ بِحَدٍّ یُقَامُ لَهٗ اِلَّا اَنِّیْ اَرٰی ذٰلِکَ عَلٰی قَدْرِ
اقَۃِ النَّاسِ فَاِنَّ مِنْهُمُ الثَّقِیْلَ وَالْخَفِیْفَ وَلَا یَسْتَطِیْعُوْنَ اَنْ یَّکُوْنُوْا کَرَجُلٍ وَاحِدٍ'' بتا
ہے ہیں کہ جو نمازی اقامت کے ختم ہو جانے کے بعد کھڑے ہو کر صفوں کو برابر کر کے تکبیر تحریمہ کو پکڑ
کتے ہیں اُن کے حق میں تا اختتام بیٹھ کر اقامت کو سننا بہتر ہے، باوقار اور نمازِ باجماعت کے آداب کا
اضا ہے لیکن جو حضرات اپنے ضعف جسمانی کی بناء پر ایسا نہ کر سکتے ہوں وہ شروع سے ہی کھڑے ہو
کتے ہیں لہٰذا اس مسئلہ کا دارومدار ان کے نزدیک نمازیوں کی جسمانی استطاعت پر ہے۔

نچواں حکم:۔ اِقامت شروع ہونے کے فوراً بعد کوئی شخص نمازِ باجماعت میں شامل ہونے کے لیے
جد میں داخل ہو جائے تو وہ کیا کرے؟ اس کے متعلق دوسرے مذاہب میں مکمل خاموشی ہے، ان کے
ذاہب مدوّنہ میں اس کے متعلق قطعاً کوئی جواب نہیں ملتا جبکہ فقہ حنفی میں اس کا بھی جواب موجود ہے کہ

اس کے لیے بھی ''حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ'' تک بیٹھنے کا حکم ہے ورنہ اگر کھڑے کھڑے انتظار کرتا رہا تو نمازِ باجماعت کے آداب و مستحب کی خلاف ورزی ہوگی۔

نتیجہ الکلام بعدالتحقیق:۔

◯ مذاہب مدوّنہ معمولہ کی کُتب فتاویٰ اور شروح سے ثابت ہونے والے ان معلومات کی روشنی میں کسی حنفی المذہب یا شافعی المذہب جیسے مقلّد کو چاہے امام مسجد ہو یا مقتدی یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اپنے مذہب و امام کی مخالفت کرے یعنی کسی شافعی المذہب کے لیے یہ روا نہیں کہ مذکورہ تصریحات میں سے چوتھی صورت کے اندر اقامت کے ختم ہونے سے پہلے قیام کرے۔ اِسی طرح کسی بھی حنفی المذہب کو اس کا مذہب یہ اجازت نہیں دیتا کہ اس صورت کے اندر ''حَيَّ عَلَى الصَّلٰوةِ'' سے پہلے کسی بات کو بہانہ بنا کر کھڑا ہو۔

◯ اپنے اپنے مذاہب کے مطابق مقتدیوں کو تعلیم دینا، اُنہیں تبلیغ کر کے مذہبی تعلیمات کے مطابق نماز کے ایک ایک مسئلہ سے متعلق تربیت دے کر تیار کرنا جملہ امامانِ مساجد کی شرعی ذمہ داری ہے ورنہ عنداللہ ماخوذ ہوں گے۔

◯ اگر کوئی شخص فی الواقع جسمانی کمزوری کی وجہ سے اپنے مذہبی پیشوا کے مطابق عمل کرنے کی صورت میں تکبیر اولیٰ سے رہ جانے کا خوف کرتا ہو یا سہارا کے بغیر کھڑا نہ ہو سکتا ہو، الغرض کسی واقعی عذر میں بتلا ہو تو اُس کے لیے ہر طرح کی آزادی ہے وہ بے شک شروع سے ہی قیام کریں اس پر کوئی حرج نہیں ہوگا لیکن بغیر عذر کے ایسا کرنے والے خلافِ مذہب عمل کے مرتکب ہو رہے ہیں، نمازِ باجماعت کے آداب کے منافی حرکت کر رہے ہیں اور نمازِ باجماعت سے متعلقہ ایک مستحب حکم کی خلاف ورزی کر کے اس کے ثواب سے خود کو محروم کر رہے ہیں۔ سب سے بڑی قباحت یہ کہ تقلید مذہبی کی مخالفت کرنے کے جُرم میں مبتلا ہو رہے ہیں۔

◯ اگر کوئی شخص حنفی و شافعی وغیرہ مذاہب مدوّنہ کی تقلید سے آزاد ہو کر یعنی ''مسلم من حیث انہ

م'' کے طور پر چاہے جب بھی قیام کرے اُس پر کوئی پابندی نہیں ہے اُس کے ساتھ تعرض کرنے کا
سی کو حاصل نہیں ہے اور مسلمان ہونے کے ناطے اسے بھی اپنے نظریہ کے حوالہ سے اتنا ہی حق
ل ہے جتنا کہ ایک مقلد شافعی وحنفی کو حاصل ہے۔

) حنفی المذہب کہلانے والے وہ حضرات جو اقامت کے شروع سے ہی کھڑے ہونے کو ثواب
ن کر ایسا کرتے ہیں وہ سب کے سب انجانے میں بدعت فی المذہب کے گناہ میں مبتلا ہو رہے ہیں
وں کہ خلافِ اجماع کر رہے ہیں کہ اس طرح کے ثواب کا قائل اہل سنت والجماعت کے مذاہب
بعہ میں کوئی ایک امام بھی نہیں ہے۔ حضرت امام مالک نے اس مسئلہ کو نمازیوں کی جسمانی استطاعت
جو موقوف لکھا ہے وہ نفسِ جواز کے درجہ میں ہے ثواب جان کر نہیں لہٰذا کسی حنفی المذہب یا شافعی
ذہب وغیرہ مقلد کا اپنے مذہب کی مخالفت کرتے ہوئے ایسا کرنا اگر ثواب جاننے کی بناء پر ہے تو
الص بدعت وممنوع فی المذہب ہے اور اگر بغیر ثواب جانے یوں ہی رواج پرستی کی بناء پر ہے تو
عت اگر چہ اسے نہیں کہا جا سکتا تاہم جہل محض اور مخالفت مذہبی ہونے سے خالی نہیں ہے جس کے
خلاف امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی تبلیغ کرنا منصب تعلیم وتبلیغ پر فائز اہل علم حضرات پر لازم ہے۔

○ مذہب حنفی کے مطابق ''حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ'' پر اور مذہب جمہور کے مطابق اختتامِ تکبیر پر صف
بندی کے لیے کھڑے ہو جانے کے بعد تسویۃ الصفوف کا جو شرعی وقت شروع ہوتا ہے اس میں اگر چہ کم
سے کم وقت لگانا اور جلد سے جلد صفوں کو برابر کر کے نماز شروع کرنا بہتر ہے تاہم لوگوں کی بے ترتیبی کی
وجہ سے اگر جلدی میں تسویۃ الصفوف نہ ہو سکے تو جب تک صفوں کی برابری پر امام کو یقین حاصل نہ ہو
جائے اس وقت تک نماز شروع نہ کرانا چاہیے کیوں کہ ایسا کرنا خلافِ سُنت ہے لہٰذا نمازِ با جماعت
مسنون ومستحب طریقہ سے پڑھنے کے لیے ان دونوں پر عمل کرنا ضروری ہے کہ مستحب پر اس کے اپنے
وقت میں عمل کیا جائے اور سُنت پر اس کے اپنے وقت میں۔

اسی نکتہ کی بنیاد پر حضرات خلفاء راشدین وآئمہ اطہار اہل بیت نبوت اور حضرت عمر ابن عبد

العزیز رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنھُمْ اَجْمَعِیْنَ کا معمول تھا کہ ان کی اقتداء میں نماز پڑھنے والے خوش نصیبوں کی دور دور تک پھیلی ہوئی جم غفیر صفوں کی برابری کی انہیں جب تک خبر نہ دی جاتی اُس وقت تک وہ نماز شروع نہ کراتے۔ یہی طریقہ سیرۃ النبی ﷺ کے حوالہ سے بھی حدیث کی کتابوں میں ثابت ہے۔

○ اپنے ہم عصر ابناء جنس کے نفسیات کا تجربہ اور تقلیدِ مذہبی کے تقاضوں سے اُن کی بے خبری کا احساس رکھنے کی بناء پر میں سمجھتا ہوں کہ ان میں سے کچھ حضرات میری اس تحریر کو دیکھ کر کہیں گے کہ ایک مستحب بات پر اتنا زور دینے کی کیا ضرورت تھی جبکہ دُنیا مذہب سے ہی بھاگ رہی ہے، نماز سے بے اعتنائی کر رہی ہے اور فرائض سے منحرف ہو رہی ہے۔ ان کی خدمت میں ہماری گزارش یہ ہے کہ ہم اپنی اس کاوش کے ذریعہ اسلامی احکام کی تبلیغ کر رہے ہیں اور تبلیغ اسلام کوئی لمیٹڈ چیز نہیں ہے کہ چند نمبروں میں محدود و منحصر ہو بلکہ اس کے مختلف مدارج و مواقع ہیں اور ہر مقام کے جدا جدا مقتضاء حال و دواعی ہیں جنہیں بروئے عمل لانا ہر اسلامی مُبلّغ کے فرائض میں شامل ہے، مذہب سے بھاگنے اور نماز سے منحرف ہونے والوں کو تبلیغ کر کے مطمئن کرنا، بے نمازوں کو مسجدوں میں لانا اور شعائر اللہ کے باغیوں کو صراطِ مستقیم کی طرف بلانے کی فرضیت و اہمیت اپنی جگہ ضروری ہے۔ سیاسی بے لگاموں کو مذہب کا لگام دینا، انسانیت کے معاشی قاتلوں کو خوفِ خدا دلانا، سماج دشمنوں کو یادِ فرد دلانا، اور منشاء مولیٰ کے برعکس زندگی گزارنے والے جملہ کج کلاہانِ عالم کو بھولا ہوا سبق یاد کرانے سمیت اپنے آپ کو حنفی مذہب کے پیروکار مقلّد کہلاتے ہوئے اس کی عملی مخالفت کرنے والے کج رووں کو تبلیغ کر کے سمجھانے تک، یہ جملہ اُمور ایک سچے مُبلّغ کے فرائض میں شامل ہیں۔

ان سب شعبوں میں ہم اپنی استطاعت کے مطابق اسلامی تبلیغ کا فریضہ انجام دے رہے ہیں۔ نیز ہم ان خشک مزاج، تنگ نظر زاہدوں کی بھی ہمکاری نہیں کر رہے ہیں جو منصب تبلیغ کے ان جدا جدا تقاضوں کو سمجھنے سے قاصر ہیں ہم نے اپنی کاوشِ علمی میں صرف اور صرف اُن حنفی المذہب کہلانے والے امامانِ مساجد و اہل فہم نمازیوں کو مخاطب کیا ہے جو امام ابوحنیفہ کے پیروکاری کے دعویدار ہوتے

عمل اس کے خلاف کر رہے ہیں۔ خود کو اہل سنت کہتے ہیں جبکہ اس مسئلہ کے حوالہ سے چاروں
ب اہل سنت کی خلاف ورزی کر رہے ہیں۔ اقامت کے شروع سے کھڑے ہونے کو کارِ ثواب
ر خلافِ ثواب کر رہے ہیں، مقلد کہلاتے ہوئے تقاضا تقلید کو پامال کر رہے ہیں اور سب سے
ر یہ کہ مذہبی حقائق سے غفلت برت کر بے حقیقت شبہات کو مذہب سمجھ رہے ہیں۔ اِس لیے ہم بھی
ی تبلیغ کے لیے نبی اکرم رحمتِ عالم ﷺ کی طرف سے مقرر کردہ معیار ﴿مَنْ رَاٰی مِنْکُمْ مُنْکَرًا
یِّرْہُ بِیَدِہٖ فَاِنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِہٖ فَاِنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِہٖ﴾ (الحدیث) کے مطابق اپنا تبلیغی
ہ ادا کر رہے ہیں۔

اس کے برعکس اگر ہمارا مخاطب کوئی غیر اہل تقلید یا غیر حنفی المذہب ہوتا، کوئی مذہب بیزار،
ماز اور غیر مذہبی شخص ہوتا تو اُسے اس قسم فروعی مسائل کی تبلیغ کرنے کی بجائے محض اسلام کی تبلیغ
تے، نماز اور صرف نماز کی اہمیت اسے بتا کر مسجد میں لاتے، اور اگر ہماری تبلیغ کسی ایسے ناداں،
ی، جاہل مرکب کو ہوتی جس کے متعلق ہمارا گمان یہ ہو کہ اُسے اس طرح کی تبلیغ کرنے کے نتیجہ میں
از پڑھنا ہی چھوڑ دے گا یا مسجد آنا ہی چھوڑ دے گا تب بھی ہم بھی اس کی تبلیغ نہ کرتے لیکن ہماری
حریری تبلیغ کا مخاطب اہل فہم حنفی المذہب کہلانے والے نمازی و امامانِ مساجد ہیں جن کے حنفی
ہب ہونے کا منطقی نتیجہ و تقاضا یہی ہے کہ اُن کی نمازِ با جماعت خلافِ مذہب نہ ہو، خلافِ ثواب نہ
خلافِ جمہور المسلمین نہ ہو اور خلافِ آدابِ جماعت یا مکروہ نہ ہو لیکن بے خبری و غفلت کی بناء پر وہ
ب کچھ انجانے میں کر رہے ہیں۔ ایسے میں ہر واقف حال صاحبِ علم مسلمان کی مذہبی ذمہ داری بنتی
کہ اُنہیں تبلیغ کر کے جہالت کے اندھیرے سے نکال کر علم کی روشنی میں لانے کی حتی المقدور کوشش
ے، ہم نے بھی اس تحریری تبلیغ میں یہی فریضہ انجام دیا ہے۔ (اَللّٰھُمَّ اشْھَدْ اَنِّیْ بَلَّغْتُ مَا
مْتُ وَاَدَّیْتُ مَا اسْتَطَعْتُ)

وَاَنَا الْعَبْدُ الضَّعِیْف

پیر محمد چشتی 20/5/2003

حوالہ جات

(۱) فتاویٰ شامی، ج1، ص165.

(۲) المیزان الکبریٰ لشریعة المصطفی، ج1، ص193، مطبوعه مصر.

(۳) کرمانی شرح بخاری، ج5، ص32، مطبوعه بیروت.

(۴) موطاامام محمد، ص86، مطبوعه مکتبه علیمیه لاهور.

(۵) فتاویٰ قهستانی، ج1، ص58، مطبوعه منشی نولکشور هندوستان.

(۶) فتاویٰ عالمگیریه، ج1، ص57.

(۷) فتاویٰ شامی نے ج1، ص354، مطبوعه المکتبه الماجدیه کوئٹه.

(۸) موطا امام محمد، مطبوعه مکتبه علمیه لاهور، صفحه86.

(۹) مشکوٰۃ شریف، ص65، کتاب الصلوٰۃ، فصل الاذان واجابت المؤذن.

(۱۰) مشکوٰۃ شریف، باب الامر بالمعروف، ص436.

(۱۱) فتاویٰ درالمختار علی هامش فتاویٰ الطحطاوی، ج1، ص50، مطبوعه بیروت

(۱۲) فتاوٰی درالمختار علی هامش فتاوٰی طحطاوی علی الدرالمختار، ج1، ص50.

(۱۳) تحریر الاصول امام ابن همام کی شرح (التقریر والتبحیر)، ج3، ص350.

(۱۴) فتاوٰی شامی، ج1، ص486.

(۱۵) الکهف، 5.

(۱۶) حاشیه طحطاوی علی الدرالمختار، ج1، ص1، مطبوعه بیروت.

☆☆☆☆☆

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کا معیاری ترجمہ

مہربانی کر کے مندرجہ ذیل مسئلہ کی شرعی پوزیشن واضح کریں کہ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کا ترجمہ کرتے ہوئے بعض علماء کرام نے اللہ تعالیٰ کی تعظیم کی نیت سے ''جمع'' کا طریقہ اختیار کیا ہے جیسے مولوی اشرف علی تھانوی کے ترجمہ قرآن کے الفاظ یہ ہیں؛

''شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں۔''

اور عام طور پر مفرد کا طریقہ اختیار کر کے اس طرح ترجمہ کیا جاتا ہے؛

''شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان اور نہایت رحم والا ہے۔''

قرآن شریف کا ترجمہ کرنے والے زیادہ تر علماء کرام نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔ مولانا محمود الحسن دیوبندی اور مولوی احمد علی لاہوری نے بھی اسی مفرد والے طریقہ پر ترجمہ کیا ہے اور مولانا احمد رضا خان بریلوی نے بھی اپنے ترجمہ قرآن میں اسی دوسرے طریقہ کے مطابق کیا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان میں سے کون سا طریقہ درست اور کون سا غلط ہے؟ اس کے علاوہ بھی بعض لوگ اللہ تعالیٰ کی تعظیم و تکریم کے طور پر کہتے ہیں کہ ''اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں'' اور اکثر کہتے ہیں کہ ''اللہ فرماتا ہے''۔ لہٰذا وضاحت کی جائے کہ ان دونوں میں سے بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کا کون سا ترجمہ صحیح ہے اور کون سا غلط ہے اور ہم کو کس طرح سے اللہ تعالیٰ کو یاد کرنا چاہیے؟ ''اللہ فرماتا ہے'' یا ''اللہ فرماتے ہیں'' کہنا درست ہے؟

مہربانی فرما کر قرآن شریف کی روشنی میں حوالہ کے ساتھ اس مسئلہ کو واضح کیا جائے۔ قرآن شریف کا حوالہ اس لیے ضروری سمجھتا ہوں کہ میں غلام احمد پرویز صاحب کی تعلیمات سے متاثر ہوں اس لیے شریعت محمدی ﷺ کے ہر مسئلہ کے لیے قرآن شریف کو اصل معیار سمجھتا ہوں جسکے مقابلہ میں

حدیث اور فقہ کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ اُمید کرتا ہوں کہ اِس کی شرعی پوزیشن قرآن شریف کی روشنی میں واضح کرکے آوازِ حق میں شائع کیا جائے گا تا کہ مسلمانوں کے لیے غلطی سے بچنے کا ذریعہ ہو سکے۔

......رانا رؤف احمد 396/59، انارکلی لاہور۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

زیرِ نظر سوال کے شرعی جواب کو سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل تمہیدی باتوں کو پہلے سمجھنے کی ضرورت ہے:

تمہیدِ اول:۔ قرآن شریف کا مکمل ضابطہ حیات اور منبع اسلام ہونے میں کسی کو شک نہیں ہو سکتا لیکن اُسے سمجھنے اور اسلامی احکام کا اُس سے استنباط کرنے کے لیے اُس کی زبان کو سمجھنا ضروری ہے۔ کسی بھی زبان میں لکھی گئی کتاب کے مندرجات کو کما حقہ جاننے کے لیے اُس کے گرائمر، محاورات، ضرب الامثال، عرفِ عام، عرفِ خاص اور استعارات وغیرہ کو جاننا ضروری ہونے کی طرح قرآن فہمی کے لیے بھی عربی زبان کی اِن تمام لوازمات کو جاننا ناگزیر ہے جس کے بغیر قرآن شریف سے اُس کے معانی و مطالب کو سمجھنا ممکن نہیں ہوگا۔ تقریباً یہی حال حدیث نبوی ﷺ کو حجت تسلیم کرنے والے اہلِ حق کے حوالہ سے حدیث فہمی کا بھی ہے۔

تمہیدِ دوم:۔ کسی بھی زبان میں لکھی گئی کتاب کے مندرجات کو اُس کے ہم عصر اہلِ لسان جس طرح سمجھ سکتے ہیں اُس طرح کی سمجھ غیر اہلِ عصر یا غیر اہلِ لسان کے لیے ناممکن ہونیکی طرح قرآن شریف کی زبان والے اہلِ عصر صحابہ کرام کی سمجھ کی طرح بعد والے اہلِ لسان عرب یا غیر اہلِ لسان یعنی اہلِ عجم کی سمجھ ممکن نہیں ہو سکتی۔

تمہیدِ سوم:۔ قرآن شریف جیسی قیامت تک زندہ و تابندہ رہنے والی آخری کتاب ہدایت اور جملہ نوع بنی آدم کی ابدی قیادت کے منصب پر فائز نظام حیات کو نازل کرنے کے لیے عربی زبان کو اور عربی قومیت والی شخصیت کو خاص کرنے کا فلسفہ یہ تھا کہ دنیا کی دوسری زبانوں کی طرح یہ سریع الزوال نہیں ہے کہ ماہرین لسانیات کے تجزیہ و تجربہ کے مطابق ہر نصف صدی کے بعد عربی کے ماسوا باقی تمام

زبانوں کے کم از کم 10% الفاظ ختم ہو جاتے ہیں یا اُن کے متبادل اور الفاظ آنے کی وجہ سے وہ متروک الاستعمال ہو جاتے ہیں۔اسی شرح زوال کے تناسب سے ہر پانچ سو سال بعد دنیا میں مروج زبانوں کا خالی نام وڈھانچہ ہی رہ جاتا ہے جبکہ عربی زبان کے محاورہ وانداز تخاطب کا معاملہ اِس کے برعکس ہے کہ اِس میں ہر پانچ سو (500) سال بعد بھی 10% سے بھی کم الفاظ متروک الاستعمال ہوتے ہیں۔پھر یہ بھی ایک نا قابلِ انکار حقیقت ہے کہ اِس کے ذخیرہ الفاظ سے لے کر تراکیب ومحاورات اور اندازِ بلاغت کی جملہ اقسام کے تحفظ واشاعت کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقررہ خودکار نظامِ قدرت کے مطابق ایسا انتظام کیا گیا ہے کہ دنیا کی کسی اور زبان میں اُس کی مثال ملنا ممکن نہیں ہے جس کے نتیجہ میں قرآن شریف کی زبان کا جملہ ریکارڈ اپنے تمام تر لوازمات کے ساتھ محفوظ ہو چکا ہے۔

تمہیدِ چہارم:۔ مدارس اسلامیہ میں پڑھی جانیوالی کتب وفنون سے اصل مقصد قرآن وحدیث کو سمجھنا ہے کیوں کہ یہ تمام کتب وفنون اِس کی زبان ومحاورہ، مفرداتِ الفاظ وتراکیب اور طریقۂ استعمال وغیرہ لوازمات کو سمجھنے کے لیے آلات وذرائع ہیں۔اگر اِن فنون کو پڑھتے ہوئے عمرِ عزیز کا آدھا حصہ گزارنے کے بعد بھی کوئی شخص قرآن کی آیات کا معنی وترجمہ یا تفسیر وتاویل اِن کے خلاف کرتا ہے تو اُسے یقین کر لینا چاہئے کہ اُس نے عمرِ عزیز کو ضائع کیا ہے۔ناکام وبے مراد ہوا ہے اور اصل مقصد ومدعا کو حاصل کرنے سے محروم رہا ہے۔ایسے حضرات کے ظاہری تعلیمی وتبلیغی کاموں کو دیکھ کر اگرچہ دوسرے ابناء جنس اُنہیں تعلیمات قرآن کی تبلیغ کے حوالہ سے بڑے خادم اسلام قرار دیں، اُن کی تدریسی شہرۂ آفاق سے متاثر ہو کر اُنہیں سب سے بڑے نکتہ دان تصور کریں اور اُن کی تحریری وتصنیفی خدمات سے اثر لے کر اُنہیں معصوم عن الخطاء ومحفوظ من الذنوب ہونے کا عقیدہ جمائیں، پھر بھی قرآن شریف اُنہیں معاف نہیں کرتا۔قرآن شریف کی زبان کے تحفظ کا ریکارڈ کبھی اُن کی غلطیوں سے صرف نظر نہیں کرتا اور قرآن فہمی کے لیے ضروری یہ جملہ علوم وآلات اُسے موردِ الزام ٹھہرانے، خطاکار ونادان اور غافل وجاہل قرار دینے سے کبھی گریز نہیں کرتے کیوں کہ حقائق ہمیشہ حقائق ہی رہتے ہیں۔

اِس لیے قرآن فہمی کے لیے مقرر شدہ اِن فنون و آلات کے مسلّمہ قواعد کے خلاف قرآن شریف کی کسی آیت کریمہ کی تفسیر کبھی درست ہوسکتی ہے نہ قرآنی زبان کے گرائمر و اصول کے خلاف کوئی ترجمہ ومفہوم لینا صحیح ہوسکتا ہے۔کوئی تاویل قابل قبول ہوسکتی ہے نہ کوئی مقصد عند اللہ وعند الرسول قابل عمل ومقبول ہوسکتا ہے بلکہ قرآن کی زبان کے مسلّمہ قواعد و اصولوں کے خلاف تحریر کی جانے والی یہ جملہ تفاسیر، تاویل اور سب کے سب تراجم و مفاہیم نہ محض غلط فاحش ہیں بلکہ تفسیر بالرائے ہونے کی بنا پر اور زبانِ قرآن کی مخالفت ہونے کی وجہ سے تفسیر بالرائے کی معصیت کاری میں شامل ہو کر عند اللہ وعند الرسول بھی مردود قرار پاتے ہیں۔

یہ الگ بات ہے کہ بے التفاتی و بے توجہی کی وجہ سے غیر ارادی طور پر یعنی لاشعوری میں اِس گناہ کے مرتکب ہونیوالوں کا گناہ وسزا ارادی طور پر دیدہ و دانستہ ایسا کرنے والوں کے جرم وسزا سے کم ہوسکتی ہے جو محض خالقِ کائنات جل مجدہ الکریم کے عدل و انصاف کا تقاضا ہے۔ اِس ما بہ الامتیاز کے سوا نفس جرم ومعصیت کاری ہونے میں ارادی و غیر ارادی کا قطعاً کوئی فرق نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ غیر ارادی طور پر اِس غلطی کے ارتکاب کرنے والوں سے صرف نظر کر کے محض ارادی طور پر اس کے ارتکاب کرنے والوں کو ہی مورد الزام ٹھہرایا جائے یا بے التفاتی و عدم توجہ کی بنا پر اس ظلم کے ارتکاب کرنے والوں کو پیر و مرشد، مفسرِ قرآن، شیخ التفسیر و شیخ القرآن جیسے بے حقیقت القاب سے یاد کر کے اُن کے اِن گناہوں کو قرآن شریف کی خدمت و اشاعت کے طور پر پھیلا کر التباس الحق بالباطل کرنے کی اجازت دی جائے اور اُن کے مقابلہ میں محض ارادی طور پر تفسیر بالرائے کرنے کے اِس جرم میں مبتلا ہونے والوں کو تختہ مشق بنایا جائے،نہیں اسلام میں اس تفریق کی کوئی گنجائش نہیں ہے بلکہ اسلام کی مساوی وفطری تعلیمات میں غلطی چاہے ارادی ہو یا غیر ارادی، دیدہ و دانستہ ہو یا بے توجہی کی وجہ سے بہر تقدیر قابلِ مذمت، قابلِ تنبیہ اور قابل تغییر و قابل انکار ہے کہ اُس کا رد کر کے دوسرے مسلمانوں کو اُس سے بچایا جائے۔

تمہید پنجم:۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے متعلق اپنے بندوں کو آداب و تعظیم کے طور وطریقے سکھانے میں کوئی کمی چھوڑی ہے نہ نقصان، جسے پورا کرنے کے لیے بندوں کو اپنی من پسند کے مطابق تعظیمِ رب و آدابِ خالق جل مجدہ الکریم کے لیے نئے طریقے ایجاد کرنے کی ضرورت ہو سکے، لہٰذا اپنی تعظیم و آداب کی بجا آوری کے لیے اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کو سکھائے ہوئے طریقوں کو چھوڑ کر اُس کے مقابلہ میں اپنے پیٹ سے تعظیم رب کے جدید طرز وطریقہ ایجاد کرنا، آدابِ ربّ کو آدابِ انسان پر قیاس کرنا، قابلِ ادب انسانوں کے لیے الفاظ ادب استعمال کرنے کی طرح اللہ تعالیٰ کی شان میں انسانوں کے آداب جیسے الفاظ استعمال کرنا، الٰہیات کے حوالہ سے نہایت خطرناک غلطی ہے جس کی مکروہ وممنوع فی الاسلام ہونے کی سرحد خلاف اولیٰ سے لے کر التزام کفر وشرک ہونے تک پھیل سکتی ہے۔ جو خلاف قرآن ومردود ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوگا۔

اِسی وجہ سے بلا تخصیص مسلک جملہ اہل اسلام اِس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت، علم، حیاۃ، سمع وبصر وغیرہ صفات وافعال کو انسانوں کی قدرت وطاقت وغیرہ صفات وافعال پر قیاس کرنے کے ناجائز وحرام ہونے کی طرح ہی اللہ تعالیٰ کی تعظیم وادب بھی انسانوں کی تعظیم وادب کی طرح کرنا، ناجائز وحرام ہے۔ جیسے وہ غلط ہے ویسے یہ بھی غلط، جیسے وہ گناہ گار ویسے یہ بھی گناہ گار، جیسے وہ مردود، ویسے یہ بھی مردود، جیسے اُس کا انجام خراب ویسے اِس کا انجام بھی خراب ہے۔

اصل جواب:۔ قرآن فہمی کے حوالہ سے کل مکاتب فکر اہل اسلام کے مابین اِن متفقہ مسلمات کو بطورِ تمہید سمجھنے کے بعد اب اصل جواب کو سمجھنا آسان ہو گیا یعنی آغاز قرآن اور کلام اللہ کی اولین آیت کریمہ ''بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ'' شریف کا یہ ترجمہ کہ ''شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑے مہربان رحم والے ہیں'' غلط، مردود اور ناقابل عمل ہے کیوں کہ یہ لسان قرآن کے خلاف ہے اور قرآنی آیات کا ترجمہ ومعنی اُس کی اپنی زبان کے خلاف کرنا غلط ومردود اور ناقابل عمل ہی ہوتا ہے۔ یہ ترجمہ لسان قرآنی کے خلاف اِس لیے ہے کہ قرآن شریف کی اِس آیت یعنی ''بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ

الــرَّحِیْمِ ’’میں اسمِ جلالت (اللہ) عربی قواعدو گرائمر کے مطابق موصوف ہے جبکہ ’’رَحْــمٰــن‘‘ ، ’’رَحِیْــــم‘‘ یکے بعد دیگرے اُس کی صفات ہیں اور ظاہر ہے کہ یہاں پر موصوف بھی اور اُس کی یہ دونوں صفات بھی مفرد ہیں۔ کوئی بیباک اور مغفل انسان ہی اِن کا ترجمہ جمع کے معنی میں کرسکتا ہے ورنہ دُنیا بھر کا کوئی بھی ذی ہوش محتاط اور قرآنی زبان سے واقفیت رکھنے والا شخص مفرد کا معنی و ترجمہ جمع کے الفاظ میں نہیں کرسکتا۔

ایک اشتباہ کا ازالہ و تحقیق مقام:۔

اِس بدعتی و مردود ترجمہ کو درست ثابت کرنے کے لیے یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم و ادب کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے کیوں کہ جب کسی بھی قابلِ تعظیم انسان کے لیے مفرد الفاظ کے استعمال کرنے کو خلاف ادب سمجھا جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ کے لیے بدرجہ اولیٰ مفرد الفاظ کی بجائے جمع کے الفاظ استعمال کرنا باادب و مہذب اور تعظیم کا طریقہ ہوگا۔ کیا رب الناس جل مجدہ الکریم کی تعظیم و ادب قابل احترام انسانوں کے برابر بھی نہ کی جائے؟ بس اسی جاہلانہ اشتباہ، سطحی اور غیر اسلامی اندازِ فکر کی بنیاد پر سطحی ذہن کے علماء و مشائخ سے لے کر پڑھے لکھے عوام الناس تک بے بصیرتوں کو مغالطہ دیا جاتا ہے۔ سچ کہا گیا ہے۔ علم در کتاب علماء در گور

اور ایسے ہی اشتباہ پیدا کرنے والے گمراہوں سے متعلق اللہ کے حبیب نبی اکرم رحمتِ عالم ﷺ نے پیشن گوئی فرمائی تھی؛

’’یَکُوْنُ فِی آخِرِ الزَّمَانِ دَجَّالُوْنَ کَذَّابُوْنَ یَأْتُوْنَکُمْ مِنَ الْاَحَادِیْثِ بِمَالَمْ تَسْمَعُوْا اَنْتُمْ وَلَا اٰبَائُکُمْ فَاِیَّاکُمْ وَاِیَّاھُمْ لَا یُضِلُّوْنَکُمْ وَلَا یَفْتِنُوْنَکُمْ‘‘(۱)

یعنی آخر زمانہ میں کچھ لوگ دین اسلام کے نام پر جھوٹے اور التباس الحق بالباطل کرنے والے پیدا ہوں گے۔ اسلام کے نام پر وہ تمہیں ایسی ایسی باتیں سنائیں گے کہ اِس سے قبل تم نے اور تمہارے آباء و اجداد نے کبھی نہیں سنی، تو اُن سے اپنا ایمان بچانے کا علاج یہی ہے کہ تم اُن

سے دور رہو اور اُن سے احتیاط کرو کہ وہ تمہیں گمراہ نہ کریں اور تمہیں امتحان میں نہ ڈالیں۔

حقیقت یہ ہے کہ ہر بدعتی وگمراہ اپنی بدعت وگمراہی کے جواز کے لیے محض کتاب البطن کے شیطانی وساوس اور بے حقیقت اشتباہات کا ہی سہارا لیتا ہے، شیطان کی طرح بے محل قیاس آرائی کرتا ہے۔ یہاں پر بھی ایسا ہی ہو رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی شان عظمت کو بندوں پر قیاس کرکے اور اُس وحدہ لا شریک کے ادب وتعظیم کو انسانوں کا اپنے معاشرہ میں ایک دوسرے کے باہمی ادب وتعظیم کرنے پر قیاس کرکے اللہ تعالیٰ کا اپنی تعظیم وادب کرنے سے متعلق اپنے بندوں کو سکھائے گئے طریقہ کے سراسر خلاف کیا جارہا ہے۔ اِس کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی احمق شخص اللہ تعالیٰ کی قدرت کو مخلوق کی قدرت پر قیاس کرکے یہ تبلیغ کرتا پھرے کہ انسان کے ہاتھوں دنیا بھر میں جتنے کام ہورہے ہیں اُن سب کا اللہ تعالیٰ سے بھی صادر ہونا ممکن ہے ورنہ انسان کی قدرت کا اللہ تعالیٰ کی قدرت سے زیادہ ہونا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ کا انسانوں کے مقابلہ میں عاجز وناتواں ہونا لازم آئے گا، لہٰذا مخلوق کے لیے جو کام بھی ممکن ہو اُس کا خالقِ کائنات جل مجدہ الکریم کے لیے بھی ممکن ہونے کا عقیدہ رکھنا چاہئے جس کی رُو سے ظالم انسان کی طرح اللہ تعالیٰ کا ظلم کرنا بھی ممکن ہوگا اور جھوٹے انسان کی طرح اللہ تعالیٰ سے بھی جھوٹ کا صدور ممکن ہوگا۔ (هَلُمَّ جَرًا)

یعنی اِس شیطانی قیاس اور غیر اسلامی اندازِ فکر کے خلاف قرآن، خلاف عقل، خلاف اسلام اور کل مکاتب فکر اہل اسلام کے مسلمہ عقائد کے برخلاف شیطانی نتائج وثمرات طالحہ کے غیر متناہی سلسلۃ الخبائث کو شمار تے جائیں اور حیرانگی کے دریا میں ڈوبتے جائیں۔ بسم اللہ شریف کے اِس غلط ترجمہ کے جھوٹ کو سچ ثابت کرنے کے لیے جتنے ہی جتن کرتے جاؤ گے اتنے ہی شان الوہیت میں عقیدہ کے حوالہ سے قرآنی عقائد وتعلیمات سے دور ہوتے جاؤ گے۔ سچ کہا گیا ہے کہ ”ایک جھوٹ کو سچ ثابت کرنے کے لیے سو جھوٹ بولیں پھر بھی اُس کی سچائی ممکن نہیں ہوگی“۔

بسم اللہ شریف کا یہ ترجمہ ومعنی خود لسان قرآنی کے خلاف ہونے کی بنیاد پر غلط ومردود ہونے کے علاوہ

اِس وجہ سے بھی مردود ہے کہ زمانہ نزولِ قرآن سے لے کر صدیوں بعد تک لسانِ قرآنی کے ماہرین اہلِ زبانِ عرب، خود صاحبِ قرآن نبی اکرم رحمت عالم ﷺ اور آپ ﷺ کے بعد بھی صحابہ کرام واہل بیت اطہار وَمَنْ م بَعْدَهُمْ مِنْ اَهْلِ الْاِسْلَامِ سب ہی نے بسم اللہ شریف کے اِن الفاظ کے معانی کو مفرد سمجھ کر اِس کے مطابق مفرد الفاظ کے ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کے یاد کرنے کو شانِ الٰہی کا ادب سمجھا ہے اور پیغمبر اسلام رحمت عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کبھی اپنی زبان میں استعمال شدہ اِن الفاظ کے معانی کو جمع سمجھا نہ آپ ﷺ کے ہم عصر وہم زمان وہم زبان صحابہ واہل بیت نبوت نے، ورنہ کسی وقت بیانِ جواز کی غرض سے ہی جمع کے الفاظ کے ساتھ اپنے خالق و مالک جلّ جلالہ کو یاد کرتے حالانکہ قرآن و حدیث کو چھانٹ ڈالنے سے بھی ایسی کوئی مثال نہیں ملتی جس میں کبھی کسی بھی وقت اللہ تعالیٰ کے حبیب نبی اکرم رحمت عالم ﷺ نے جمع کے الفاظ کے ساتھ اللہ کو یاد کیا ہو۔ یہی حال صحابہ کرام واہل بیت اطہار کے واقعات و ذخیرہ احادیث کا ہے جس میں کسی موقع پر بھی کسی صحابی واہل بیت اور پیشوایانِ اسلام میں سے کسی نے بھی جمع کے الفاظ کے ساتھ رب کائنات جل مجدہ الکریم کو یاد نہیں کیا ہے بلکہ اِس شیطانی قیاس کے برعکس جملہ انبیاء ومرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم نے ہمیشہ مفرد الفاظ کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو یاد کرنے میں ہی اللہ تعالیٰ کی تعظیم وادب سمجھا ہے۔

اِس سلسلہ میں قرآن شریف میں واقع اُن مواقع واستعمالات اور الفاظ وآداب کو اگر جمع کیا جائے جن میں حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر نبی آخر الزمان رحمتِ عالم ﷺ تک جن انبیاء ومرسلین نے مفرد الفاظ میں اللہ تعالیٰ کو یاد کیا، اِسی کو اَدبِ رَبّ سمجھا اور اِسی کو تعظیم خالق سمجھ کر خالق کائنات جل مجدہ الکریم کی شان میں جمع کے الفاظ استعمال کرنے سے اجتناب کیا ہے تو اِس سے عظیم دفتر بن سکتا ہے۔ مثال کے طور پر حضرت آدم علیہ السلام نے کہا؛

''وَاِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا''(۲)

حضرت زکریا علیہ السلام نے کہا؛ ''رَبِّ لَا تَذَرْنِیْ فَرْدًا وَّاَنْتَ خَیْرُ الْوٰرِثِیْنَ''(۳)

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا؛ ''رَبِّ اِنِّی لِمَآ اَنْزَلْتَ اِلَیَّ مِنْ خَیْرٍ فَقِیْرٌ''(۴)

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دربارِ الٰہی میں کی جانے والی التجا کو قرآن شریف نے ان مفرد الفاظ میں بیان کیا؛

''اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُکَ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ''(۵)

نبی آخرالزمان رحمتِ عالم ﷺ نے کہا؛

''رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَاَنْتَ خَیْرُ الرّٰحِمِیْنَ''(۶)

اللہ تعالیٰ کی شان میں جمع کے الفاظ استعمال کرنے کو اَدبِ رَبّ کے خلاف سمجھ کر اُس سے اجتناب کرنے کا یہی حال صحابہ کرام واہل بیت اطہار اور جملہ صلحاءِ امت کا بھی ہے جن کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں مفرد الفاظ کے ساتھ کی جانے والی ہزاروں التجاؤں کی ایک جھلک قرآن شریف کی اِس آیت کریمہ سے ظاہر ہو رہی ہے؛

''رَبَّنَآ اٰتِنَا فِی الدُّنْیَا حَسَنَةً وَّفِی الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً وَّقِنَا عَذَابَ النَّارِ''(۷)

غرض اللہ تعالیٰ کی شانِ وحدت جو وحدتِ حقیقی ہونے کی بنا پر دوئی وکثرت اور شرکت وجمع کے تصور سے ہی پاک ہے۔ اُس کے متعلق اللہ تعالیٰ کے کسی نبی ورسول نے، کسی صحابی وتابعی نے اور کسی اہل بیت وامام نے اور صلحاءِ اُمت میں کسی فرد بشر نے بھی جمع کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ اگر اِس شیطانی قیاس کی کوئی گنجائش ہوتی تو کسی سے کسی وقت تو ثابت ہوتا۔ کیا کوئی انسان یہ سوچ سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے آداب وتعظیم کو انسانوں کے آداب وتعظیم پر قیاس کرنے والے یہ نادان لوگ حضرات انبیاء علیہم السلام سے زیادہ ادب شناس ہیں؟ کیا کوئی شخص پیغمبر اسلام ﷺ کے سکھائے ہوئے ادب مع اللہ کے متضاد طریقہ ادب کو جائز قرار دینے کا سوچ سکتا ہے؟

اِس کے علاوہ بسم اللہ شریف کا یہ ترجمہ ومعنی اِس وجہ سے بھی غلط ومردود اور بدعت وگمراہی ہے کہ اللہ رب العالمین نے خود اپنی تعظیم وآداب کے جس طریقے کی قرآن شریف کے اول سے آخر تک انسانوں کو تعلیم دی ہے یہ اُس کے بھی خلاف ہے کیوں کہ قرآن شریف کے اندر سینکڑوں مقامات

پر رب کریم جل مجدہ الکریم نے اپنی تعظیم و تکریم اور آداب و عظمت ظاہر کرنے کے لیے مفرد الفاظ استعمال کرنے کی تعلیم دی ہوئی ہے۔ مثال کے طور پر سورۃ فاتحہ جسے تعلیم المسئلہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اُسے نازل ہی اِس لیے کیا ہے کہ اُس کے مندرجات و احکام کے ذریعہ اپنے بندوں کو اپنی ذات کی تعظیم و آداب بجالانے کی تعلیم دے۔ اُس میں ربّ کریم نے اپنی ذات کے لیے ہر مقام پر مفرد الفاظ استعمال کر کے یہی تعلیم دی ہے کہ جیسے میری ذات وحدہ لاشریک ہے، میں اپنی ذات و صفات اور افعال و کمالات میں یکتا و مفرد ہوں ویسے تم بھی مفرد الفاظ کے ساتھ مجھے یاد کرو۔ یہی میری تعظیم و ادب ہے۔ جیسے میری ذات و صفات، افعال و کمالات خلائق کے ادراک، وہم و گمان اور عقل و حواس سے ماوراء ہیں ویسے ہی تم بھی میری تعظیم و آداب کو انسانوں کے آداب و تعظیم پر قیاس مت کرو۔ جیسے میرے جملہ کمالات، تصرفات و اوصاف کی بنیادِ وحدت ایک ہی ذات مفرد ہے جس میں جمع و کثرت کا امکان نہیں ہے ویسے تم بھی میری تعظیم کے لیے جمع نہیں بلکہ مفرد الفاظ استعمال کرو۔

الغرض سورۃ فاتحہ شریف میں اول سے آخر تک اپنی ذات کی تعظیم و آداب بجالانے کی تعلیم دیتے ہوئے ربّ النّاس د نے ہر مقام پر مفرد الفاظ استعمال فرمائے ہیں۔ اِس سلسلہ میں ہر مسلمان کو چاہئے کہ ''اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ'' سے لے کر آمین تک اللہ رب العالمین کی ذات پر دلالت کرنے والے الفاظ اور صفات و ضمائر پر غور کرے تو کسی مقام پر بھی جمع کا لفظ نہیں ملے گا۔ ایسے میں بسم اللہ شریف کا مذکورہ ترجمہ و معنیٰ محض شیطانی قیاس پر استوار ہونے کی بنا پر غلط و مردود اور بدعت و گمراہی کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

ایک اور اشتباہ کا ازالہ:۔

اللہ تعالیٰ کے آداب و تعظیم کو انسانوں کی تعظیم پر قیاس کر کے اِس غلطی میں مبتلا ہونے والے بدعت کار حضرات کو سب سے بڑا اشتباہ قرآن شریف کے اُن مقامات کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہو رہا ہے جہاں پر اللہ تعالیٰ کے لیے بظاہر جمع کے الفاظ و ضمائر استعمال ہوئے ہیں، مثال کے طور پر؛

"اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحَافِظُوْنَ" (۸)

"اِنَّ اِلَيْنَا اِيَابَهُمْ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ" (۹)

اِن حضرات کی قرآن فہمی کے حوالہ سے اِس قدر کج رَوِی، لسانِ قرآن کی فہم سے اس قدر محرومی، علمِ نحو بلاغت کی سمجھ سے اِس حد تک دوری اور مفسرین کرام کی تصریحات پر توجہ دینے سے یکسر بے التفاتی پر جتنا افسوس کیا جائے، کم ہے۔ سچ کہا گیا ہے۔ علم در کتاب علماء در گور

یعنی اسلامی ذخیرہ علم کتابوں کے صفحات میں بند ہو کر رہ گیا جبکہ اُنہیں سمجھ کر اُس کے مطابق لوگوں کی صحیح رہنمائی کرنے والے علماء کرام مر کر محلۃ الاموات کو منتقل ہو گئے۔ اب علماء و مشائخ کے لباس میں کج فہموں کی بھر مار ہے۔

اِذَا كَانَ الْغُرَابُ دَلِيْلَ قَوْمٍ ...... ش سَيَهْدِيْهِمْ طَرِيْقَ الْهَالِكِيْنَ

یعنی جب کوا کسی قوم کی رہبری کرنے لگے تو ہلاکت کے سوا اور اُنہیں کیا بتائے گا۔

مناسب سمجھتا ہوں کہ قرآن شریف میں واقع اِن سینکڑوں مقامات کے درست معنی و مفہوم کو لسان القرآن کے اصول و گرائمر اور مفسرین کرام کی تصریحات کے مطابق قارئین کے سامنے واضح کرنے کے ساتھ اہلِ بصیرت کو دعوتِ فکر بھی دے دوں کہ وہ اِن مقامات پر کھلے ذہن کے ساتھ غور کریں۔ اِس بات کو دنیا بھر کے اہلِ دانش جانتے ہیں کہ کسی عمل کے صدور کو جب کسی جمع کی طرف منسوب کیا جائے یا کسی بھی جمع کو کسی فعل کے لیے فاعل قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ اُس عمل کو وجود بخشنے میں وہ سب کے سب شریک ہیں۔ بطورِ مثال، کوئی کسی سے یہ کہے کہ ﴿نَصَرْنَاكُمْ﴾ یعنی ہم سب نے تمہاری مدد کی تو اُس کا معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا کہ تمہاری مدد کرنے میں ہم سب شریک ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ﴾ میں اگر مندرجہ ذیل الفاظ (اِنَّا، نَحْنُ، نَا) یعنی جو "نَزَّلْنَا" کے اندر ضمیر مرفوع متصل بارز ہے۔ "وَاِنَّا، لَحٰفِظُوْنَ" کو اگر جمع کہا جائے تو اِس کا واضح معنی یہی ہوگا کہ قرآن شریف کو نازل کرنے کے عمل میں

اللہ تعالیٰ وحدہ لاشریک تنہا نہیں ہے بلکہ کوئی اور بھی ہیں جن کے اشتراکِ عمل سے یہ کام ہوا ہے۔(علیٰ ہذا القیاس)

قرآن شریف میں جہاں پر بھی اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات وحدہ لاشریک کی بابت بظاہر جمع کا لفظ استعمال فرمایا ہے اُن سب مقامات کا یہی حال ہوگا کہ اُس کے متعلقہ فعل میں اللہ لاشریک نہیں ہے بلکہ ایک سے زیادہ شرکاء کار کے باہمی اشتراکِ عمل سے ایسا ہو رہا ہے تو ظاہر ہے کہ جمع کے مفاد میں یہ معنی و مفہوم شرک محض، شانِ الٰہی کے منافی، خلافِ حقیقت اور غلط فاحش ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے جسے کوئی بھی سلیم العقل انسان تسلیم نہیں کر سکتا۔ لیکن ذات مفرد وحدہ لاشریک کے لیے استعمال ہونے والے اِس قسم بظاہر جمع دکھائے دینے والے الفاظ کے مفاد میں پیدا ہونے والا یہ اشکال غیر اہل لسان کے ساتھ خاص ہے ورنہ اصل اہل لسان یعنی وہ عرب جن کی زبان میں قرآن شریف نازل ہوا ہے جیسے دیگر الفاظ قرآن کے مواقع، اُن کی لسانی مٹھاس و حلاوت اور خصوصیات کو سمجھنے میں غلطی نہیں کر سکتے ہیں ویسے ہی اِن الفاظ کے اصل معانی و مطالب کو سمجھنے میں بھی مغالطہ نہیں کھا سکتے ہیں کیوں کہ اہل لسان ہونے کی وجہ سے ہر ایک کی حقیقت کو جدا جدا سمجھنا اُن کی فطرت کا حصہ ہے جبکہ اُن کے مقابلہ میں ہم جیسے عجمی اور غیر اہل لسان کا مبلغ علم لسان القرآن کو سمجھنے کے لیے تدوین شدہ فنون و آلات تک محدود ہے۔ اس حوالہ سے ہماری رسائی علم اِن فنون کی سمجھ سے متجاوز نہیں ہو سکتی۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ کتابوں سے سیکھا ہوا علم ماں کی گود سے سیکھے ہوئے علم کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

اب اِس مشکل سے بچنے کے لیے اور ان مقامات کے صحیح معانی و مطالب کو سمجھنے کے لیے ان ہی فنون کی طرف رجوع کرنا ہوگا اِس کے سوا مذکورہ اشکال سے بچنے کا کوئی اور راستہ نہیں ہے۔ عجمیوں کو فہم قرآن کے لیے سہولت دینے کی غرض سے تدوین شدہ علوم کثیرہ میں سے علم نحو کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے کیونکہ یہ علم صرف سے لے کر علم الاشتقاق تک، سب کو جامع اور سب پر محیط ہونے کی بنا پر فہم قرآن کے سلسلہ میں کلیدی حیثیت کا حامل ہے۔ تو ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن شریف میں اللہ تعالیٰ

لیے بظاہر جمع استعمال ہونے والے اِن الفاظ کے متعلق اس نے کیا بتایا ہے؟ الفیہ ابن مالک کے
شعر "لِلرَّفْعِ وَالنَّصْبِ وَجَرٍّ نَاصَلَحَ...... كَاعْرِفْ بِنَا فَإِنَّنَا نِلْنَا الْمِنَحَ" کی شرح کرتے
ے شارح (المکودی علی الفیۃ ابن مالک) نے لکھا ہے؛

"اَلدَّالُ عَلَى الْمُتَكَلِّمِ وَمَعَهُ غَيْرُهُ اَوِ الْمُتَكَلِّمِ الْمُعَظِّمِ نَفْسَهُ"

یعنی (نا) جو ضمیر متصل ہے چاہے مجرور متصل ہو یا منصوب متصل یا مرفوع متصل بہر تقدیر یہ کبھی
متکلم مع الغیر یعنی جمع متکلم پر دلالت کرتا ہے اور کبھی نفس متکلم معظم لنفسہ پر دلالت کرتا ہے یعنی
اُس واحد متکلم پر جو ایک ہوتے ہوئے اپنی عظمت دوسروں پر ظاہر کرنے والا ہو۔

ع الجوامع اور اُس کی شرح ہمع الہوامع میں بالترتیب لکھا ہوا ہے؛

"وَنَحْنُ لَهُ مُعَظِّمًا اَوْ مُشَارِكًا"

"نَحْنُ لِلْمُتَكَلِّمِ مُعَظِّمًا لِنَفْسِهِ نَحْوَ نَحْنُ نَقُصُّ اَوْ مُشَارِكًا نَحْوَ نَحْنُ اللَّذُوْنَ
صَبَّحُوا الصَّبَاحَا"(۱۰)

رح اشمونی علی الفیۃ ابن مالک نے الفیۃ ابن مالک کے مذکورہ شعر میں ضمیر متصل جمع متکلم جو (نا) ہے
س کی حقیقت بتاتے ہوئے لکھا ہے؛

"اَلدَّالُ عَلَى الْمُتَكَلِّمِ اَوِ الْمُشَارِكِ الْمُعَظِّمِ نَفْسَهُ"

س کے اندر واقع (المعظم نفسہ) کی تشریح کرتے ہوئے حاشیۃ صبان علی الاشمونی نے لکھا ہے؛

"ظَاهِرُ عِبَارَةِ الشَّارِحِ وَغَيْرِهِ اَنَّ اِسْتِعْمَالَ نَا وَ نُوْنِ الْمُضَارَعَةِ فِي الْمُعَظِّمِ نَفْسَهُ
حَقِيْقَةً وَفِي الدَّمَامِيْنِيْ اَنَّ بَعْضَهُمْ قَالَ اِنَّمَا يَسْتَعْمِلُ الْمُعَظِّمُ لِنَفْسِهِ نُوْنَ الْمُضَارَعَةِ
فِي نَفْسِهِ وَحْدَهَا حَيْثُ يُنَزِّلُ نَفْسَهُ مَنْزِلَةَ الْجَمَاعَةِ مَجَازًا اَهْ وَ مِثْلُهَا "نَا""(۱۱)

النحو الوافی، ج 1، ص 204 مطبوعہ تہران، میں ہے؛

"لِلْمُتَكَلِّمِ ضَمِيْرَانِ: اَنَا لِلْمُتَكَلِّمِ وَحْدَهُ، وَ"نَحْنُ" لِلْمُتَكَلِّمِ الْمُعَظِّمِ نَفْسَهُ اَوْمَعَهُ غَيْرُهُ"

علم نحو کی اِن مبسوطات کے علاوہ لُغت کی المعجم الوسیط، جلد 1، صفحہ 915 پر لکھا ہوا ہے:

"وَقَدْ یُعَبَّرُ بِهِ الْوَاحِدُ عِنْدَ اِرَادَةِ التَّعْظِیْمِ"

ان تمام تصریحات کا واضح مطلب یہی ہے کہ قرآن شریف میں اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے بظاہر جمع کے یہ جتنے الفاظ بھی استعمال کیے ہیں یہ اُس وحدہ لاشریک کے لیے جمع نہیں ہیں بلکہ جمع کی شکل میں مفرد ہی ہیں کیوں کہ اِن کا مصداق و مظہر ایک ہے، مفرد ہے اور واحد حقیقی ہے جس میں ایک سے زیادہ ہونے کا تصور بھی جائز نہیں ہے چہ جائیکہ جمع کے مصداق ہوں۔ حاشیۃ صبان علی الاشمونی کے سوا تمام نحاۃ نے اپنی مذکورہ عبارات میں تصریح کردی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال ہونے والے تمام الفاظ چاہے جس شکل میں بھی ہوں مشترک لفظی کے قبیل سے ہیں یعنی ایک وضع سے جمع کے لیے وضع کیے گئے ہیں جبکہ دوسری وضع سے اُس واحد متکلم کے لیے موضوع ہیں جو معظم لنفسہ ہے یعنی اپنی عظمت جتانے والا ہے جیسے کوئی بادشاہ اپنی عظمت جتانے کے لیے کہے ﴿اِیَّانَا اَطِیْعُوْا﴾ یعنی میرے سوا کسی کا کہنا مت مانو۔ اللہ تعالیٰ کا اپنے لیے انہیں استعمال کرنے کی صورت میں بھی اِن کا یہی معنیٰ متعین ہے یعنی واحد متکلم معظم لنفسہ، جو بندوں پر اپنی عظمت شان جتانے کے لیے اِن الفاظ کو استعمال کیا ہے، جو عام مخلوق کے لیے استعمال ہونے کی صورت میں جمع ہوتے ہیں۔

عام نحاۃ کی اِن تصریحات کے مطابق اِس قسم کے یہ تمام الفاظ مشترک لفظی کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے دونوں استعمالوں میں حقیقت ہی حقیقت ہیں، کوئی ایک صورت بھی مجازی نہیں ہے۔ جبکہ صَبَّان کا دمامینی کے حوالہ سے بیان کردہ مذکورہ نقل کے مطابق اِن کا استعمال واحد متکلم معظم لنفسہ کے لیے ہونے کی صورت میں مجاز ہے جبکہ اُس کے بغیر استعمال میں حقیقت ہے۔ بہر صورت اللہ تعالیٰ کا بطور واحد متکلم معظم لنفسہ، اِس قسم کے الفاظ کو اپنے لیے استعمال کرنے کو دیکھ کر یہ رائے قائم کر لینا کہ اللہ تعالیٰ نے چوں کہ اپنی تعظیم کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کیے ہیں لہٰذا اللہ تعالیٰ کی تعظیم کی نیت سے اُس کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنا ہمارے لیے بھی جائز ہوگا۔ علم نحو و لغت کی اِن تصریحات سے

ت کانتیجہ ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے اِن تمام مقامات پر واحد متکلم معظم لنفسہ کے
پر انہیں استعمال کیا ہے جو اللہ کی نسبت مفرد ہیں، جمع نہیں۔ نیز قرآن شریف کے ان مقامات کو
کر اپنے عمل کو اللہ تعالیٰ پر قیاس کرنا، شیطانی قیاس آرائی اور بے محل خارش کاری کے سوا اور کچھ نہیں
کیوں کہ اپنی عظمت شان بتانے کے لیے اِس قسم الفاظ کا استعمال کرنا اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے
انسان کو اپنے لئے اِس قسم کے الفاظ استعمال کرنے کی اجازت اُس وحدہ لاشریک نے کہیں نہیں
ہے ورنہ اُس کے حبیب ﷺ ضرور ایسا کرتے۔ جب نبی اکرم رحمتِ عالم ﷺ نے کبھی ایسا نہیں کیا
اور اہل لسان صحابہ کرام واہل بیت نبوت سے کہیں ایسا ثابت نہیں ہے تو پھر ایسے قیاس کو خارش کاری
سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے۔ جب علم نحو اور بلاغت میں صراحۃً موجود ہے کہ جمع کے اس قسم الفاظ کو مفرد
ت کے لیے استعمال کرنا صرف اور صرف اُس واحد متکلم کے ساتھ خاص ہے جو دوسروں پر اپنی
ت شان جتانے کے لیے انہیں اپنی شان میں استعمال کرے۔ جسے علم نحو کی زبان میں واحد متکلم
ظم لنفسہ کہا جاتا ہے تو پھر کسی اور کو اُس کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے میں ادب و تعظیم سمجھنا
پنے پیٹ سے شریعت گھڑنے کے مترادف نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا؟

اِس مغالطہ میں مبتلا حضرات کو اتنا سوچنا بھی نصیب نہیں ہوتا کہ اگر انسانوں کا اپنے آپس
تعمال کئے جانے والے جمع کے اِن الفاظ کو قرآن شریف میں رب کائنات جل مجدہ الکریم کا بطور
حد متکلم معظم لنفسہ اپنے لیے استعمال کرنے سے انسانوں کو بھی اُس کے لیے بغرض تعظیم وادب جمع
ے الفاظ کا استعمال کرنا جائز ہوتا یا ادب و تعظیم ہونے کا اشارہ ہوتا تو اللہ کے پیغمبر ﷺ اِس پر عمل کر کے
سی وقت تو اِس اندازِ تعظیم کی بجا آوری کرتے، اہل لسان صحابہ کرام اِس اشارہ کو سمجھ کر اس پر عمل
رتے۔ اہل بیت نبوت اور صلحاء اُمت اپنے خالق و مالک جل مجدہ الکریم کی کبھی تو اِس اندازِ اَدب
ے ساتھ تعظیم کرتے تا کہ بعد میں آنے والوں کے لیے وجہ جواز بنتا جبکہ اللہ تعالیٰ کے کسی نبی و مرسل
نے، کسی صحابی نے اور کسی اہل بیت نبوت یا کسی امام و مجتہد نے بھی اللہ تعالیٰ کی تعظیم وادب جمع کے الفاظ

کے ساتھ نہیں کیا۔ اِس لیے نہیں کیا کہ اُس واحد حقیقی جل مجدہ الکریم کے لیے جمع کے الفاظ کا استعمال کرنا خلاف ادب ہے، موہم شرک ہے اور اُس کی شان عظمت کے منافی ہونے کے ساتھ اپنی تعظیم، آداب کی بجا آوری کے لیے اُس کی دی ہوئی تعلیمات کے بھی خلاف ہے ایسے میں کسی اور کے لیے اس کا کیا جواز ہو سکتا ہے۔

لسان القرآن سے متعلقہ چند فنون کی کتابوں کو کچھ صحیح اور کچھ غلط انداز سے پڑھنے کے بعد قرآن شریف کا عجمی زبانوں میں ترجمہ وتفسیر کرنے کے لیے بیٹھنے والوں کو اس طرح کی غلطیاں لگنا اہل فہم کی نگاہ میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ اہل علم حضرات جانتے ہیں کہ دنیا کی کسی بھی زبان میں لکھی ہوئی فصیح وبلیغ کتاب کا ترجمہ دوسری زبان میں کرنا کتنا مشکل کام ہے اِس لیے کہ ہر زبان کے الفاظ، ترکیب، ہیئت ترکیبی، مخصوص انداز تخاطب، ضرب الامثال، استعارات، تمثیلات وتشبیہات اور مواد ومفردات کے اپنے اپنے معارف ومحامل اور خصوصیات وحلاوت ہوتی ہے جس کی پوری طرح ادائیگی دوسری زبانوں میں ممکن نہیں ہوتی۔ جب عام کتابوں کے تراجم کا یہ حال ہے تو اللہ رب العالمین کے غیر متناہی علوم وکمالات کی حامل کتاب کے ترجمہ وتفسیر میں اصل کے ساتھ پوری مطابقت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اِس سلسلہ میں لسان القرآن اور فہم القرآن کے لیے ضروری علوم وفنون پر مکمل عبور کو قرآن شریف کے ترجمہ وتفسیر کے لیے محض اِس وجہ سے شرط اول قرار دی گئی ہے کہ اِس کے بغیر غلطی سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن ہمیں افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ جنوبی ایشیائی ممالک کے اِس خطہ میں، پھر اس میں بھی ہندوستان وپاکستان کے دینی مدارس سے گو دامی تعلیم کے محاصل علماء کرام اِن علوم وفنون میں خام ہونے کے باوجود اِس ناممکن کو ممکن بنانے کی سعی لاحاصل کر رہے ہیں۔ اِس حوالہ سے میرے ذاتی تجربہ وتجزیہ کے مطابق عرصہ ڈیڑھ سو سال سے اللہ تعالیٰ کی اِس عظیم کتاب ہدایت پر ظلم روا رکھا جا رہا ہے اور دین کی خدمت، قرآنی تعلیمات کی اشاعت اور تبلیغ اسلام کے نام پر قرآن شریف پر کیے

جانے والے ظلم وزیادتی اور غلط بیانی کی یہ روش ہَل مِن مَزِید کا منظر پیش کر رہی ہے۔ جس کی بدترین
مثال اللہ تعالیٰ کی اِس عظیم المرتبت کتاب کی اولین آیت کریمہ (بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ) کا
مذکورہ من گھڑت ترجمہ ہے۔ جن لوگوں کی ابتدا ہی غلط ہو، بسم اللہ ہی بے محل ہو اور اس منبع اسلام کتاب
عظمت کی اولین آیت کا ترجمہ وتعبیر ہی تعلیمات الٰہی وطریقۂ پیغمبر کے خلاف ہو تو اُن سے پورے
قرآن شریف کا درست ترجمہ کرنے کی کیا توقع کی جاسکتی ہے۔ سچ کہا گیا ہے۔

خشت اول چوں نہد معمار کج ...... تاثریا می رود دیوار کج

یہی وجہ ہے کہ قرآن وحدیث کے ترجمہ وتفسیر کے حوالہ سے اِس ڈگر کے حضرات کو قدم قدم
ٹھوکریں لگ رہی ہیں۔ علم نحو سے غافل رہنے کی طرح عربی زبان میں قرآن شریف کی لکھی ہوئی
تفسیروں پر بھی غور وفکر کرنے کی توفیق نصیب نہیں ہو رہی ورنہ علم نحو کی مذکورہ کتابوں میں موجود
تصریحات کی طرح تفسیروں میں بھی اِن الفاظ کی تشریح کہیں صراحۃً اور کہیں اشارۃً، کہیں تفصیل، کہیں
اجمال کے ساتھ موجود ہے۔ مثال کے طور پر تفسیر مفردات امام راغب الاصفہانی، صفحہ 504، مطبوعہ نور
محمد اصح المطابع کراچی، میں مادہ (ن، ح، ن) میں لکھا ہوا ہے؛

"وَمَاوَرَدَ فِی الْقُرآنِ مِنْ اِخْبَارِ اللّٰہِ تَعَالٰی عَنْ نَفْسِہٖ بِقَوْلِہٖ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْکَ
اَحْسَنَ الْقَصَصِ فَقَدْ قِیْلَ ھُوَ اِخْبَارٌ عَنْ نَفْسِہٖ وَحْدَہٗ لٰکِنْ یُّخْرَجُ ذٰلِکَ مَخْرَجَ
الْاَخْبَارِ الْمُلُوْکِ"

یعنی قرآن شریف کے اندر نحن نقص علیک جیسے بظاہر جمع کے الفاظ کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنی
واحد ذات وحدہ لاشریک سے جو خبر دی ہے، ان تمام مقامات سے متعلق یہی کہا گیا ہے کہ یہ
جملہ مقامات والفاظ بادشاہوں کا اپنے ماتحت رعایا کے ساتھ کلام کرنے کے قبیل سے ہیں۔

تفسیر روح المعانی، ج 14، ص 16، مطبوعہ بیروت میں سورۃ الحجر کی آیت نمبر 9 کی تفسیر کرتے ہوئے
لکھا ہے؛

"اَیْ نَحْنُ بِعَظْمِ شَانِنَا وَ عُلُوِّ جَانِبِنَانَزَّلْنَاالَّذِیْ اَنْکَرُوْا نُزُوْلَهٗ عَلَیْکَ"

اسی طرح تفسیر جمل، ج2، ص539، مطبوعہ بیروت میں سورۃ حجر کی آیت نمبر 8 کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے؛

"مَبْنِیًا لِلْفَاعِلِ الْمُعَظِّمِ نَفْسَهٗ وَهُوَ الْبَارِیْ تَعَالٰی"

خلاصۂ کلام:۔ قرآن شریف میں اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے حق میں جمع استعمال ہونے والے جمع الفاظ کو اپنی ذات وحدہ لاشریک کے لیے بطور واحد متکلم معظم لنفسہ کے استعمال فرمایا ہے اُنہیں دیکھ کر یہ قیاس کرنا کہ اللہ تعالیٰ نے چونکہ اپنی ذات کی تعظیم کے لیے جمع کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں لہٰذا ہمیں بھی اللہ تعالیٰ کی تعظیم وتکریم کے لیے اُس کی شان میں جمع کے الفاظ استعمال کر کے (اللہ رحم والے ہیں اللہ رحم فرماتے ہیں، اللہ احسان فرماتے ہیں، اللہ ایسا کریں گے، ویسا کریں گے) جیسا اندازِ کلام اختیار کرنا اور اُسے تقاضا ادب تصور کرنا جہل محض ہونے کے ساتھ شانِ الٰہی کی بے ادبی، اپنی ذات کی تعظیم وآداب بجالانے کے لیے اُسکی دی ہوئی تعلیم کے خلاف، طریقۂ تعلیم پیغمبر کی خلاف ورزی، جملہ سلف صالحین کی مخالفت ہونے کے علاوہ علم نحو اور مفسرین کرام کی مذکورہ تصریحات کے بھی خلاف ہے۔

نیز قیاس فاسد اور شانِ الٰہی وحدہ لاشریک کے تقاضوں کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، نیز شیطانی قیاس اور اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے عنوان سے بدعت ضلالۃ ہے جس سے بچنا ہر مومن مسلمان پر لازم ہے۔ اِس کے برعکس اللہ جل شانہ کی تعظیم وادب کا اسلامی طریقہ یہی ہے کہ اُس وحدہ لاشریک کے لیے استعمال کیے جانے والے الفاظ مفرد ہوں تا کہ دال مدلول کے مطابق ہو، الفاظ معانی کے مناسب ہوں اور سورۃ فاتحہ شریف میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنی تعظیم وتکریم کے لیے بندوں کو دی گئی تعلیم کے مطابق ہو کر قرآن پر عمل ہو اور تعظیم رب کے لیے امت کو دی گئی تعلیمات نبوی ﷺ کے مطابق ہو کر اُسوۂ حسنہ سیدالانام ﷺ پر اقتداء ہو۔

اِس حوالہ سے "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" کے غلط تراجم کی نشاندہی اور اللہ تعالیٰ کی

ان میں جمع کے الفاظ استعمال کرنے کی تغلیط کی بابت اپنی شرعی مسؤلیت کی اِس گفتگو کو سمیٹنے سے پہلے
اب سمجھتا ہوں کہ علم فقہ کے انداز استدلال میں بھی اسے منطق و معقول کے ساتھ شغف رکھنے
لے حضرات کی تسلی کے لیے دلیل تفصیلی کی شکل میں بیان کروں جنکی مندرجہ ذیل صورتیں ہو سکتی ہیں؛

○ شرعی حکم:۔ بغرض تعظیم و ادب اللہ تعالیٰ کی شان میں جمع کے الفاظ استعمال کرنا، جہل محض و نادانستہ گناہ ہے۔

صُغریٰ:۔ کیوں کہ یہ اپنی تعظیم کے لیے اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی تعلیم و عمل کے خلاف ہے۔

کبریٰ:۔ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی تعلیم کے خلاف کسی بھی عمل کو اُس کی تعظیم و ادب تصور کرنا جہل محض و نادانستہ گناہ ہے۔

ثمرۂ استدلال:۔ لہٰذا یہ عمل بھی جہل محض و نادانستہ گناہ ہے۔

○ شرعی حکم:۔ اللہ تعالیٰ کی شان میں اس طرح کا انداز تعلیم و ادب گناہ ہے۔

صغریٰ:۔ کیوں کہ یہ تعلیم نبوی ﷺ کی مخالفت ہے۔

کبریٰ:۔ تعلیم نبوی ﷺ کی ہر مخالفت گناہ ہے۔

ثمرۂ استدلال:۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کی شان میں اس طرح کا انداز تعظیم و ادب اختیار کرنا بھی گناہ ہے۔

○ شرعی حکم:۔ اللہ تعالیٰ کی شان میں یہ انداز ادب حرام ہے۔

صغریٰ:۔ کیوں کہ یہ اللہ جل مجدہ الکریم کی ذات کو انسانوں پر قیاس کرنیکی ایک صورت ہے۔

کبریٰ:۔ اللہ جل مجدہ الکریم کی ذات کو انسانوں پر قیاس کرنے کی ہر صورت حرام ہے۔

ثمرۂ استدلال:۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کی شان میں یہ انداز ادب بھی حرام ہے۔

○ شرعی حکم:۔ اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے میں ادب نہیں ہے۔

فقہی استدلال:۔ کیوں کہ اگر ایسا کرنا ادب ہوتا تو اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ یا آپ ﷺ کے

تابعین میں سے کسی سے ایسا کرنا ثابت ہوتا، لیکن یہ ثابت نہیں ہے۔

ثمرۂ دلیل:۔لہٰذا اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے میں بھی ادب نہیں ہے۔

○ شرعی حکم:۔اِس انداز عمل کو ثواب سمجھ کر ایسا کرنا بدعت وضلالت ہے۔

صغریٰ:۔کیوں کہ یہ طریقہ پیغمبر ﷺ سے لے کر جملہ سلف صالحین تک جاری سنت مستمرہ کے ساتھ متصادم ہے۔

کبریٰ:۔سنت مستمرہ کے ساتھ متصادم ہر عمل بدعت وضلالہ ہوتا ہے۔

ثمرۂ دلیل:۔لہٰذا یہ بھی بدعت وضلالت ہے۔

○ شرعی حکم:۔مخلوق کے حق میں جمع استعمال ہونے والے الفاظ کو اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف میں بطور واحد متکلم معظم لنفسہ اپنی ذات وحدہ لاشریک کے لیے جو استعمال فرمایا ہے اُنہیں دیکھ کر یہ مطلب اخذ کرنا کہ مسلمانوں کو بھی اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنا جائز ہے، شیطانی وسوسہ، جہل محض اور گمراہی سے خالی نہیں ہے۔

صغریٰ:۔کیوں کہ یہ اپنے آپ کو اللہ جل مجدہ الکریم پر قیاس کرنا ہے۔

کبریٰ:۔اپنے آپ کو اللہ جل مجدہ الکریم پر قیاس کرنے کی ہر صورت شیطانی وسوسہ، جہل محض اور گمراہی ہے۔

حاصل نتیجہ:۔لہٰذا یہ عمل بھی شیطانی وسوسہ، جہل محض اور گمراہی ہے۔

○ شرعی حکم:۔قرآن شریف میں واقع بطور واحد متکلم معظم لنفسہ کے اِن الفاظ سے مذکورہ قیاس کا جواز پیش کرنا، قرآن فہمی کے منافی جہل محض ہے۔

صغریٰ:۔کیوں کہ یہ علم نحو کی تصریحات کے خلاف بدفہمی ہے۔

کبریٰ:۔علم نحو کی تصریحات کے خلاف ہر بدفہمی، قرآن فہمی کے منافی جہل محض ہے۔

نتیجہ:۔لہٰذا یہ عمل بھی قرآن فہمی کے منافی جہل محض ہے۔

○ نحوی حکم:۔ یہ اندازِ استدلال بدعت نحوی ومردود عندالنحاۃ ہے۔

صغریٰ:۔ کیوں کہ یہ نحاۃ کے نظریہ وتصریح کے متصادم ہے۔

کبریٰ:۔ نحاۃ کے نظریہ وتصریح کے ساتھ متصادم ہر انداز استدلال بدعت نحوی ومردود عندالنحاۃ ہوتا ہے۔

نتیجہ:۔ لہٰذا یہ انداز استدلال بھی بدعت نحوی ومردود عندالنحاۃ ہے۔

''بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ '' کے ترجمہ میں (شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو ے مہربان نہایت رحم والے ہیں) کی شکل میں اللہ تعالیٰ کے لیے ''رحم والے'' اور ''ہیں'' کے جمع الفاظ تعمال کرنے کی شرعی حیثیت سے متعلق یہ جو کچھ میں نے بطور جہد المقل پیش کیا' امید کرتا ہوں کہ حق ے متلاشی قارئین کرام خود اِس سے مستفید ہو کر دوسروں کی اصلاح بھی کر سکیں گے۔(وَمَاتَوْفِیْقِیْ بِاللّٰہِ)

''بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ''شریف کے ترجمہ میں عام طور پر کی جانے والی ایک لطی کی نشاندہی سائل ہٰذا جناب رانا رؤف احمد نے اپنے اِس سوال نامہ میں بسم اللہ شریف کے رجمہ میں کی جانے والی ایک اور غلطی کی طرف توجہ ہی نہیں فرمائی۔ وہ بسم اللہ شریف کے اکثر مطبوعہ اجم کے آخر میں لفظ ''ہے'' یا ''ہیں'' کا استعمال کرنا ہے کیوں کہ ہے اور ہیں یہ دونوں الفاظ علم نحو کے ابق مرکب تام کے لیے استعمال کئے جاتے ہیں جو یہاں پر موجود نہیں ہے کیوں کہ ''بِسْمِ اللّٰہِ رَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ''میں اِسم جلالت (اللہ) سے لے کر ''اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ '' تک کہیں پر بھی حکم مرکب تام نہیں ہے کیوں کہ یہاں پر ترکیب نحوی کے حوالہ سے اسم جلالت موصوف اور لفظ رحمٰن و حیم بالترتیب اُس کی صفات ہیں اور موصوف اپنی صفات کے ساتھ ملکر مرکب غیر مفید ہوتا ہے جس میں م ہونیکا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہٰذا بسم اللہ شریف کے آخری حصہ یعنی اسم جلالت مع الصفتین کے وعہ کا ترجمہ ''جو بڑے مہربان نہایت رحم والا ہے'' کرنا'' غلط قرار پاتا ہے۔ کیوں کہ اِس میں ''ہے''

کہہ کر غیر جملہ کو جملہ ظاہر کیا گیا ہے، مرکب غیر مفید کو مفید بتایا گیا ہے اور بے حکم الفاظ کے مجموعہ کو با حکم قرار دے کر علم نحو و بلاغت کا جنازہ نکال دیا گیا ہے، نحو میر سے لے کر ہمع الھوامع تک جملہ کتب نحو سے انحراف کر کے نہ صرف بدعت فی النحو ایجاد کی گئی ہے بلکہ قرآن شریف کی اِس افتتاحی آیت کریمہ کا ترجمہ اُس کی زبان و گرائمر اور اصول مسلمہ کے خلاف کر کے خشت اول چوں نہد معمار کج...... تاثریامی رود دیوار کج کے غیر معقول عمل کا مظاہرہ کیا گیا ہے۔ ایسے حضرات سے پورے قرآن شریف کے صحیح ترجمہ و تفسیر ہونے کی توقع وابستہ کرنا' میں سمجھتا ہوں کہ اونٹ سے دودھ ملنے کی امید وابستہ کرنے سے مختلف نہیں ہوگا۔ لیکن کریں کیا؟ (وَالنَّاسُ عَنْهُ غَافِلُوْنَ)

شاید آج سے صدیاں پہلے امام البلاغۃ (جار اللہ الزمخشری) نے ایسے ہی حالات کی بابت کہا تھا

تَعَجَّبْتُ مِنْ هٰذَاالزَّمَانِ وَاَهْلِهٖ ۔۔۔ فَمَا اَحَدٌ مِنْ اَلسُنِ النَّاسِ يَسْلَمُ

وَاَخَّرَنِیْ دَهْرِیْ وَ قَدَّمَ مَعْشَرًا ۔۔۔ عَلٰى اَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ وَاَعْلَمُ

یعنی زمانہ نے قرآن فہمی سے قاصر حضرات کو اُس کے شیخ القرآن والتفسیر اور ٹھیکہ داران اسلام بنا کر مشہور کر دیا جو اپنی دانائی کے بے محل گھمنڈ میں مبتلا ہو کر دوسروں پر طعن و تشنیع کرتے رہتے ہیں جبکہ اہل علم حضرات اِس اُلٹی چال کو دیکھ کر محو حیرت ہیں۔ (۱۲)

مقالہ ہٰذا کی تحریر کے موجب بننے والے سائل جناب رانا رؤف احمد صاحب، بسم اللہ شریف کے ترجمہ کے حوالہ سے اِس بنیادی غلطی کی طرف بے التفاتی کرنے میں تنہا نہیں ہیں بلکہ اُن کے علاوہ بھی مسلمانوں کی غالب اکثریت اِس بے توجہی میں مبتلا ہے۔ رانا رؤف احمد صاحب کے ممدوح و پیشوا غلام احمد پرویز کی تفسیر و کتب میرے مطالعہ سے نہیں گزری ہیں تاکہ اِس حوالہ سے اُن کے مبلغ علم کا پتہ چلتا لیکن رانا صاحب اُن کے معتقد اور اُن کی تعلیم و تبلیغ سے مانوس و متاثر ہونے کے باوجود جس انداز سے یہ سوالنامہ تحریر کر کے بھیجا ہے اُس سے تو یہی اشارہ مل رہا ہے کہ اِس حوالہ سے غلام احمد پرویز

بھی اکثریت کی اِس اَن فِٹ کشتی کے سواری ہیں ورنہ رانا صاحب کو ضرور اُس کا علم ہوتا اور معلومات ہونے کی صورت میں اس سوال نامہ میں اس سے بے التفاتی کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ بہر تقدیر جناب رؤف احمد صاحب کا بسم اللہ شریف کے ترجمہ میں کی جانے والی اِس دوسری غلطی سے غافل رہنا ہماری نگاہ میں اُن علماء وخطباء، مدرسین اور شیخ التفسیر والقرآن کے القاب سے مشہور حضرات کی بے توجہی وبے اعتنائی سے زیادہ قابل افسوس نہیں ہے جو اپنی مساجد ومدارس میں روز وشب اِن غلطیوں کی دوسروں کو تعلیم دیتے رہتے ہیں، قرآن فہمی کے لیے اِن ضروری علوم آلیہ کو پڑھتے پڑھاتے ہوئے عمریں گزارنے کے باوجود اللہ تعالیٰ کی اِس عظیم کتاب کا ترجمہ اِس کے خلاف کرکے ثواب کی بجائے انجانے میں عذاب کماتے ہیں اور قرآن شریف کا ترجمہ وتفسیر اُس کے لیے مقررہ شرعی اُصول و ضوابط، اُسوۂ حسنۂ سید الانام ﷺ اور اُس کی اپنی زبان کے اصولوں کے مطابق کرنے کی شرعی مسؤلیت انجام دینے کی بجائے اپنے گروہی ومسلکی اکابرین سے بتقاضائے بشریت صادر شدہ اغلاط کو منشاء مولیٰ قرار دے کر کلام اللہ کی بے بنیاد تفسیر وترجمہ پیش کررہے ہیں گویا خدا پرستی چھوڑ کر انجانے میں اکابر پرستی کررہے ہیں۔ اِسے کہتے ہیں۔ چوں کفر از کعبہ برخیزد کجا ماند مسلمانی

اِن حضرات کا یہ کردار اِس لیے بھی زیادہ قابل افسوس ہے کہ مدارس اسلامیہ میں پڑھے اور پڑھائے جانے والے فنون وکتب سے اصل مقصد وغایت قرآن وحدیث کے ترجمہ وتفسیر کو سمجھنے میں غلطی سے بچنا ہے تاکہ اِس کے ذریعہ احکام شرعیہ کا درست استنباط کیا جاسکے۔ اِسی بنیاد پر مدارس اسلامیہ میں اِن علوم کے پڑھنے اور پڑھانے والے معلمین ومتعلمین مسلم معاشرہ میں قابلِ احترام و تقدس مآب سمجھے جاتے ہیں ورنہ اِن میں اور دنیوی علوم کی درسگاہوں میں تعلیمی مشغلہ کرنے والوں کے مابین نقطۂ امتیاز ہی ختم ہوجاتا ہے۔ جب عمر عزیز کا اکثر حصہ اِن علوم آلیہ کو حاصل کرنے میں گزارنے کے بعد بھی اصل اہداف حاصل نہ ہوں تو پھر ضیاع وقت کے علاوہ اسے اور کیا کہا جاسکتا ہے؟ اتنی محنت ومشقت کے بعد بھی قرآن شریف کے ترجمہ وتفسیر کے حوالہ سے گروہی اکابرین کی تقلید

جامد کو اصل الاصول بنا کر یکسر بندگی کی جائے تو پھر اِس کا فائدہ کیا ہے؟ اِن کے ذریعہ اگر عقل و نقل، کھرے اور کھوٹے، جائز و ناجائز کی خود تمیز کر کے "خُذْ مَا صَفَا وَ دَعْ مَا کَدَرَ" کے اسلامی اصول پر عمل کرنے کی توفیق نہ ہو تو پھر اِس کا انجام کیا ہے؟ سالہا سال اِس سلسلہ میں محنت شاقہ برداشت کرنے کے بعد بھی مقصد اصلی کے وقت آنے پر آنکھیں بند کر کے تقلید جامد میں پڑنے سے کیا یہ اچھا نہیں تھا کہ ہر گروہ کے اصاغر اپنے اپنے اکابرین کو ہی اصل الاصول، معصوم عن الخطاء اور معیار حق ہونیکا کھلا اعلان کر کے اِن تمام علوم آلیہ کو ٹھکانے لگا دیتے؟ تا کہ مفت کی مشقت اٹھانے سے تو بچ جاتے۔

حُسنِ اتفاق اور افسوس :۔

اللہ تعالیٰ کی شان میں بغرض تعظیم جمع کے الفاظ استعمال کرنے سے متعلق پیش آمدہ سوال کے جواب میں اس تحریری عمل کے عین دوران میرے مدرسہ کے ایک طالب علم نے اس سلسلہ میں اعلیٰ حضرت محدث بریلوی کی تحریر مجھے دِکھائی جس میں اسی نوعیت کے ایک سوال کے جواب میں اُنہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے مفرد الفاظ استعمال کرنے کو مسلمانوں کے لیے مناسب ہونا قرار دینے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی شان وحدت واحدیت کے بھی مناسب بتایا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی لکھا ہے کہ از روئے تعظیم ضمائر جمع استعمال کرنے میں بھی حرج نہیں ہے۔

زیر نظر مسئلہ کی شرعی تحقیق کے دوران اعلیٰ حضرت بریلوی جیسے کل مکاتب فکر قابل ذکر علماء کرام کے نزدیک اسم با مسمّٰی فقیہ اور بے داغ شخصیت کی طرف سے پہلے سے موجود فتویٰ پر مطلع ہونے کو میں نے حُسن اتفاق ہونے کے ساتھ ساتھ افسوس بالائے افسوس سے تعبیر کیا۔ حُسن اتفاق اس لئے کہتا ہوں کہ فاضلِ بریلوی نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف کی یہ بات اگر دوران تحریر میرے علم میں آنے کی بجائے بعد تکمیل ہذا مجھے معلوم ہوتی تو میں اس کے متعلق کچھ کہنے یا لکھنے کی پوزیشن میں نہ ہوتا کیوں کہ عید گزرنے کے بعد مہندی بے محل ہوتی ہے۔ افسوس اس بات کا ہوا کہ آج سے تقریباً سو(100) سال قبل جنوبی ایشائی خطہ کے تمام مسلمانوں کے مذہبی مشکل کشا و با اعتماد مرجع شخصیت کا یہ فتویٰ اپنے

اجمال کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کو ثواب جاننے والے اہل بدعت کے لیے تنکے کا سہارا ثابت ہوگا اور وہ اس سے غلط معنی اخذ کر کے خلق خدا کو گمراہ کریں گے۔ اگر چہ خود اُنہوں نے کبھی بھی شان الٰہی کے لیے جمع کے الفاظ استعمال نہیں کیے ہیں، اگر چہ اُنہوں نے اپنے اس فتویٰ میں بھی اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کو نامناسب قرار دیا ہے، اگر چہ اس سے اخذ کیے جانے والا جواز بے حقیقت اور بے وزن ہے لیکن اس کے لکھنے والی شخصیت چونکہ باوزن ہیں، کل مکاتب فکر کے قابل ذکر علماء کی نگاہ میں غیر متنازعہ امام فقہ ہیں جس وجہ سے اہل بدعت کا اس سے ناجائز فائدہ اُٹھانا ایک لازمی امر ہے۔ کیوں کہ یہ بے بصیرت کسی بھی شخصیت یا کسی بھی کتاب کے نوشتہ سے بعید سے بعید تر اور خفیف سے خفیف تر احتمال واشارہ کا سہارا پکڑنے سے بھی نہیں چوکتے، تو امام احمد رضا جیسے مسلّم الثبوت امام الفقہ کے فتویٰ سے ملنے والے احتمال کو کیسے چھوڑیں گے وہ تو اس کو دلیل بنا کر تعظیم خداوندی کو انسانوں کی تعظیم پر قیاس کر کے اس وحدہٗ لاشریک کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کی بدعت وگمراہی کو فروغ دیں گے اور اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کی بدعت شنیعہ مردود کو مسلمانوں میں پھیلا کر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنی تعظیم کی بجا آوری کے لیے دی گئی تعلیم جو مفرد الفاظ میں ہے کو ترک کر دیں گے۔ انجام کار اللہ تعالیٰ کی شان میں اُس کی تعظیم کے لیے الفاظ استعمال کرنے کے حوالہ سے طریقہ پیغمبر ﷺ متروک ہو کر اُس کی جگہ اس شیطانی قیاس کے نتیجہ میں جمع کے الفاظ استعمال کرنے کی بدعت ضلالہ مرّوج ہونے کا قوی خدشہ ہے۔ جس پر افسوس کیے بغیر کوئی بھی سچا مسلمان نہیں رہ سکتا۔

میرے اس خدشہ کی عملی تصدیق روزنامہ ایکسپریس پشاور شمارہ یکم اگست 2003ء سے بھی ہو رہی ہے جس میں ایک اچھے خاصے اہل علم (پروفیسر مفتی منیب الرحمٰن) اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کے جواز وعدم جواز سے متعلق سوال کا جواب دیتے ہوئے امام احمد رضا خان کے اس قول سے مغالطہ کھا گئے ہیں جب مفتی منیب الرحمان جیسے محتاط اہل فہم اپنے اس اخباری فتویٰ میں

جا بجا اس بات کے اعتراف کرنے کے باوجود جو کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو اپنی بارگاہ عالی کے لیے کچھ عرض کرنے کا جہاں پر بھی حکم دیا ہے وہ سب کے سب کلمات مفردہ پر مشتمل ہیں۔ جمع کے الفاظ کے ساتھ اپنی تعظیم بجالانے کا حکم کہیں بھی بندوں کو نہیں دیا گیا ہے اس حقیقت کا اعتراف کرنے کے باوجود محض امام احمد رضا کے اس قول سے مغالطہ کھا گئے جب اتنے بڑے علماء کو اتنا مغالطہ لگ سکتا ہے تو پھر اندھی تقلید میں مبتلا بے بصیرتوں کا کہنا ہی کیا اُن کے لیے تو کسی پیشرو کا لکھا ہوا سب کچھ ہے اگرچہ صریح بدعت ہی سہی کیوں کہ یہ اُنہیں معصوم عن الخطاء تصور کرنے کی وجہ سے اُن کی کسی غلطی کا تصور بھی نہیں کر سکتے ہیں۔ اس اندھیر نگری کے سینکڑوں جزئیات میں ایک زیر نظر مسئلہ بھی ہے کہ اُس نے اللہ تعالیٰ کی تعظیم کو انسانوں کی تعظیم پر قیاس کر کے اُس کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کی بدعت ضلالہ ایجاد کی اُسے معمول بنایا اور باعث ثواب جان کر اوّل سے آخر تک ترجمۂ قرآن کو اُس پر استوار کیا تو بعد والے مقلدین میں سے جس کو بھی اس کا پتہ چلتا جا رہا ہے وہ اِسے گلے کا ہار ماتھے کا جھومر بناتے جا رہے ہیں۔ بدعت عملی کی اس غلط کاری سے انہیں روکے کون، سمجھائے کون؟

جب امام احمد رضا خان بریلوی نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف گزشتہ دس عشروں سے بدعات کے انسداد کے واحد علمبردار تھے، شریعت محمدی علی صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم میں کمی وبیشی پیدا کر کے التباس الحق بالباطل کرنے والے مبتدعین کا علمی محاسبہ کرنے میں اپنی مثال آپ تھے لیکن اُن کے اس مجمل فتویٰ کی وجہ سے اُنکی اندھی تقلید کرنے والے بے بصیرت حضرات بھی وہی کردار ادا کریں گے جو اشرف علی تھانوی کے پرستار کر رہے ہیں کیوں کہ اندھی تقلید کا مرض ان دونوں میں قدر مشترک ہے یعنی یک نہ شد دو شد۔

پروفیسر منیب الرحمان کے اس اخباری فتویٰ سے وضاحتاً معلوم ہو رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بندوں کی طرف سے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کے عدم جواز اور اِس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنی تعظیم کے لیے بندوں کو دی گئی تعلیم کے منافی سمجھنے کے باوجود محض دو باتوں سے مغالطہ کھا کر وہ اپنے اخباری فتویٰ

ں اضطراب وتردد اور تضاد و غلطی کے مرتکب ہو کر اس بدعت ضلالہ کو مباح کہہ گیا ہے اُن میں سے؛

اول:۔ قرآن شریف میں جن سینکڑوں مقامات پر اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے حق میں جمع کے الفاظ کو اپنے لیے بطور واحد متکلم معظم لنفسہٖ ذکر فرمایا ہے اُنہیں اللہ تعالیٰ کے لیے بھی حقیقۃً جمع سمجھا ہے جو علم بلاغت و علم نحو اور مفسرین کرام کی تصریحات سے غفلت پر مبنی ہے۔

دوم:۔ امام احمد رضا خان نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیف کے اس فتویٰ میں میرے خدشہ کے مطابق ''تعظیماً ضمائر جمع میں بھی حرج نہیں'' کے صحیح محمل کو نہیں سمجھا ہے لہٰذا میں یہاں پر مفتی منیب الرحمن صاحب دامت سِیَادَتُہٗ کے اس بناء الغلط علی الغلط اخباری فتویٰ کے مندرجات کی کمزوریوں کو ظاہر کر کے کلام کو طول دینے کی بجائے صرف اور صرف امام احمد رضا خان نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیف کے اس فتویٰ کا اصل محمل اور وضاحت پیش کر کے اُن کی پُرفتوح روح کی خوشنودی حاصل کرنا چاہوں گا۔

ں تک برادرم مفتی منیب الرحمان دامت سیادتہ کے پہلے مغالطہ یعنی مخلوق کے حق میں جمع کے الفاظ کو قرآن شریف میں اللہ تعالیٰ کا بطور واحد متکلم معظم لنفسہٖ اپنی یکتا وحدہٗ لاشریک ذات کے لیے استعمال کرنے کو وجہ جواز بنانے کی غلطی ہے تو گزشتہ صفحات میں علم نحو و بلاغت اور علم التفسیر کے حوالہ جات کے ساتھ اس کی جو تحقیق ہم بیان کر چکے ہیں مفتی صاحب موصوف کے اس مغالطہ کے ازالہ کرنے کے لیے کافی وشافی اور کامیاب علاج ہے اُمید ہے کہ مفتی منیب الرحمان صاحب موصوف اُسے پڑھ کر اپنی اصلاح کرنے کے ساتھ مجھے بھی دعاؤں سے نوازیں گے۔

باقی رہا اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیف کے اس فتویٰ کا تجزیہ و توضیح تو اسے سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ سب سے پہلے حضرت موصوف کے اس مجمل ومختصر فتویٰ کو مکمل اُن ہی کے اپنے الفاظ میں دیکھا جائے تو وہ فتاویٰ رضویہ، ج 14، ص 648، مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن لاہور کے مطابق یہ ہے"

''اللہ عزوجل کو ضمائر مفردہ سے یاد کرنا مناسب ہے کہ وہ واحد، احد، فرد، وتر ہے اور تعظیماً ضمائر جمع میں بھی حرج نہیں۔''

میری رسائی فہم کے مطابق اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اس اجمالی فتویٰ کے پہلے حصہ میں اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کو نامناسب قرار دیا کیوں کہ پہلے ذات باری تعالیٰ کے لیے استعمال کیے جانے والے الفاظ کے مصداق یہ کہہ کر کہ وہ واحد، احد، فرد اور وتر ہے بتانے کے بعد اُس مفرد ذات کے لیے مفرد الفاظ استعمال کرنے کو مناسب قرار دینے کا واحد مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ اُس کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنا غیر مناسب ہے یہ اِس لیے کہ الفاظ مفردہ کا استعمال کرنا اور جمع کے الفاظ کا استعمال کرنا باہمی ضدّین ہیں جن کے مابین تیسری چیز کا واسطہ نہیں ہے۔ لہٰذا ان میں سے ایک مناسب ہوگا تو دوسرا بالیقین غیر مناسب ہوگا اور اُن میں سے جس کو بھی مناسب یا غیر مناسب قرار دیا جائے دوسرے کے لیے خود ہی اس کے برعکس حکم کا ثبوت ہوتا ہے اس کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی کہے کہ یہ عدد زوج ہے تو سمجھنے والا ہر خاص وعام اس کا یہی مطلب سمجھتا ہے کہ فرد نہیں ہے لہٰذا فرد کے احکام بھی اُس پر لاگو نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح کوئی کہے کہ یہ کلام انشائی ہے تو سننے والا یہی سمجھے گا کہ کلام خبری نہیں ہے۔ لہٰذا کلام خبری کے احکام بھی اُس پر لاگو نہیں ہو سکتے ہیں۔

الغرض جہاں پر بھی تقابل تضاد ہوگا وہیں پر ایسا ہی ہوتا ہے اسی اصول مسلمہ کے عین مطابق امام احمد رضا خان نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف نے بھی اپنے اس اجمالی فتویٰ کے پہلے حصہ میں دریا کو کوزے میں بند کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی واحد، احد، فرد اور وتر ذات کے لیے مفرد الفاظ استعمال کرنے کو مناسب قرار دیا اور کمال یہ کہ اِن دونوں ضدّین پر جو مناسب اور غیر مناسب ہونے کے الگ الگ حکم لگائے ہیں۔ ضمنی طور پر اشارے ہی اشارے میں اُن کے الگ الگ فلسفہ بھی بتا دیئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بندوں کی طرف سے بغرض تعظیم مفرد الفاظ استعمال کرنا مناسب اس لیے ہے کہ اس میں لفظ اور اُس کے مصداق میں یگانگت فی الوحدت ہے اور دال و مدلول کی باہمی مطابقت ہے جو طبع سلیم کے

ی مطابق ہے اور جمع کے الفاظ استعمال کرنا غیر مناسب اس لیے کہ اس میں لفظ اور اُس کے مصداق کی
ی مخالفت ہے اور دال و مدلول کے مابین عدم مطابقت ہے جو طبع سلیم کے بھی خلاف ہے۔

گویا امام احمد رضا خان نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف نے اپنے اس اِجمالی فتوٰی کے پہلے حصہ میں
قول بالموجِب یعنی دعوٰی بادلیل کے طور پر اللہ تعالیٰ کے لیے بندوں کی طرف سے جمع کے الفاظ
ستعمال کرنے کو نامناسب قرار دینے کے اس اجمال کے بعد اس کے دوسرے حصہ میں یعنی ''تعظیماً
جائز جمع میں بھی حرج نہیں'' کے جملہ میں اس کی تفصیل کی طرف اشارہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے
لیے بندوں کی طرف سے جمع کے الفاظ استعمال کیا جانا لفظ کا اپنے مصداق اور دال کا اپنے مدلول کے
لاف ہونے کی وجہ سے نامناسب ہونا ایک وسیع معنی رکھتا ہے مثلاً شرک وکفر بھی نامناسب عمل ہے اور
رام قطعی واسائت بھی نامناسب ہی کہلاتے ہیں، اِسی طرح مکروہ تحریم ومکروہ تنزیہ اور خلاف اولیٰ بھی نا
ناسب اعمال ہیں کوئی بھی ذی ہوش انسان اِن بُرے اعمال کو مناسب نہیں کہہ سکتا لیکن نامناسب ہونا
ن سب کا یکساں نہیں ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ شرک وکفر کا نامناسب ہونا اور حرام گوشت کھانے کے
مناسب ہونے کا جرم یکساں ہے؟ یا حرام ظنی اور اسائت کا گناہ برابر ہے یا مکروہ تحریم اور خلاف اولیٰ
یک برابر نامناسب ہیں؟ نہیں ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ نامناسب کے فردِ اعلیٰ وادنیٰ اور اُن کے مابین
جتنے افراد ہوتے ہیں وہ سب کے سب غیر مناسب ہونے میں اپنے اپنے مراتب کے لحاظ سے ایک
دوسرے سے جدا ہیں۔ مثال کے طور پر حرام قطعی کے ماتحت کفر وشرک کا گناہ وسزا سب سے زیادہ ہے
س کے بعد حرام قطعی عملی کا گناہ وسزا حرام ظنی کے گناہ وسزا سے زیادہ ہے اور اُس کے بعد مکروہ تحریم کا
گناہ اسائت کے گناہ سے زیادہ ہے اُس کے بعد اسائت کا مکروہ تنزیہ سے زیادہ ہے اور خلاف اولیٰ
یں گناہ ہے ہی نہیں بلکہ ثواب سے محرومی ہوتی ہے۔ نامناسب کے اس وسیع مفہوم کے پیش نظر ہونے
کی وجہ سے امام احمد رضا خان نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف نے اس آخری جملہ میں بھی پہلے کی طرح سمندر کو
کوزہ میں بند کرتے ہوئے مندرجہ ذیل احکام شرعیہ کے لیے اسلامی فتووٴں کا اشارہ دیا ہے۔

پہلا حکم:۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی وحدہٗ لاشریک ذات کے لیے بطور واحد متکلم معظم لنفسہ کے اُن الفاظ کو جو استعمال فرمایا ہے جو مخلوق کے لیے جمع کے الفاظ کہلاتے ہیں انہیں دیکھ کر کوئی شخص اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ پر قیاس کر کے اُس کے ساتھ موافقت کی غرض سے ارادی طور پر جمع کے الفاظ کے ساتھ اُسے یاد کرے تو وہ لاشعوری میں دو وجہ سے شرک میں مبتلا ہو رہا ہے؛

پہلی وجہ:۔ جملہ خلائق پر علی الاطلاق اپنی عظمت بتانے کے لیے اِس قسم کے الفاظ کا اپنی بے مثل ذات کے لیے استعمال کرنا اللہ ہی کا خاصہ ہے کسی اور کو تاریخ کے کسی بھی دور میں اُس وحدہٗ لا شریک نے اپنی ذات کے لیے اس طرح کے الفاظ استعمال کرنے کی اجازت نہیں دی ہے ورنہ کسی وقت اللہ کا کوئی نبی و رسول یا ملائکہ وصُلَحَاءِ اُمت میں سے کسی مقبول بارگاہ خداوندی کو تو اس کی اجازت مل جاتی ہوتی جب کہ ایسا کوئی ثبوت نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس تعلیم المسئلہ یعنی سورۃ فاتحہ میں سب کو اللہ تعالیٰ نے مفرد الفاظ کے ساتھ اپنی بے مثل ذات کو یاد کرنے کی تعلیم دی ہوئی ہے جب یہ اللہ ہی کا خاصہ ہے تو اپنے آپ کو اُس وحدہٗ لاشریک پر قیاس کر کے ایسے الفاظ کے ساتھ اُسے یاد کرنا اُس کی صفت خاصہ میں اپنے آپ کو شریک کرنے کا مترادف قرار پاتا ہے اِس لیے یہ عمل نامناسب ہے یعنی شرک ہے۔

دوسری وجہ:۔ قرآن شریف میں مستعمل ان الفاظ کو اللہ تعالیٰ کی شان میں جمع سمجھنے کا واضح مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ اِن تمام افعال میں اللہ کو واحد لاشریک نہیں بلکہ کھاتہ شریک سمجھا جا رہا ہے۔ مثال کے طور پر ''اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّکۡرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحَافِظُوۡنَ'' (الحجر،9) میں اللہ تعالیٰ کی شان میں استعمال شدہ اِن الفاظ کو جمع سمجھنے کا مطلب یہی ہوگا کہ قرآن شریف کو نازل کرنے میں اللہ تعالیٰ وحدہٗ لاشریک نہیں ہے بلکہ اِس صفت میں کوئی اور بھی اُس کے ساتھ شریک ہیں جنہوں نے مل کر یہ عمل انجام دیا ہے (اَلۡعِیَاذُ بِاللّٰہِ)۔ تو واضح ہے کہ اس تصور میں صریح شرک پایا جاتا ہے جو انسانیت کے لیے مناسب ہے نہ اللہ کے لیے یعنی نادانستہ شرک ہے۔

...را حکم:۔ اللہ تعالیٰ کی تعظیم کو انسانوں کی تعظیم پر قیاس کر کے قابل تعظیم انسانوں کو ادب وتعظیم کے ...ھ یاد کرنے کے انداز میں ایسا کیا جائے تو یہ بھی نامناسب ہے یعنی مستلزمِ کفر ہے، اللہ کی بے مثل ...یم انجام دینے کے اسلامی عقیدہ کے ساتھ متصادم ہے اور اپنی تعظیم کی بجا آوری کے لیے اللہ کی بتائی ...ی تعلیم کے برخلاف ہے اس کے مستلزم کفر ہونے کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی بیوقوف اللہ کی قدرت کو ...ان کی قدرت پر قیاس کر کے یہ کہے کہ جو کام انسان کر سکتا ہے اللہ بھی وہ کر سکتا ہے ورنہ انسان کی ...ت اللہ کی طاقت سے زیادہ ہونے کی خرابی کے ساتھ اللہ کا عاجز ہونا بھی لازم آئے گا تو ظاہر ہے کہ ...معقول شیطانی قیاسِ اللہ کی بے مثلیت کے اسلام کے منافی ہونے کے ساتھ ہزار ہا ایسے قبائح ...ئص کو بھی مستلزم ہے جنہیں اللہ کی شان میں محال و ناممکن جاننا ضروریات اسلام میں سے ہے، قبائح ...ساتھ ہی کیا تخصیص ہے بلکہ ہزار ہا کمالات واوصاف جمیلہ وحسنہ ایسے بھی ہیں جو انسانوں کے حق ...ں عین کمال ہونے کے باوجود اللہ کی شان میں عین نقصان ہیں جن سے شان الٰہی کو منزہ ومقدس ...نا ضروریات اسلام میں سے ہے۔

...را حکم:۔ ثواب سمجھ کر ایسا کریں تو یہ بھی نامناسب ہے یعنی بدعت ضلالہ ہے کیوں کہ بندوں کے ...ب اور اپنی تعظیم کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے تعلیم المسئلہ یعنی سورۃ فاتحہ میں بتائی گئی تعلیم کے ...فی اور ثواب کی نیت سے اللہ کو یاد کرنے کے لیے پیغمبر اکرم رحمتِ عالم ﷺ کے مبارک طریقہ وسنت ...مفرد الفاظ کے ساتھ منقول وثابت ہے کہ ساتھ متصادم ہونے کی بنا پر بدعت قولی و بدعت اعتقادی ...وں کی تعریفیں اس پر صادق آتی ہیں جس وجہ سے بدعت ضلالہ کے سوا کوئی اور حیثیت اِس کی قطعاً ...صور نہیں ہے لہٰذا دوسرے بدعت کاروں کے لیے جو گناہ وسزا عند اللہ مقرر ہے اِن کو بھی وہی کچھ ملے ...۔(اِلَّا اَنْ یُّوَفِّقَهُمُ اللّٰهُ لِتَوْبَةِ النَّصُوْحِ)

...تھا حکم:۔ قیاس وتعظیم اور ثواب میں سے کسی چیز کی نیت کے بغیر ایسا کریں عام اِس سے کہ بطور ...دت ہو یا بغیر عادت کے بہر حال اِس صورت میں کراہت واسائت سے خالی نہیں ہوگا۔ لہٰذا مکروہ

واسائٹ کے ارتکاب کرنے والوں کے لیے جو گناہ وسزا مقرر ہے اِن کو بھی وہی کچھ ملے گا کیوں کہ
بھی نامناسب کے مرتکب ہورہے ہیں یعنی اپنے خالق ومالک د کو یاد کرنے کے لیے اُس کے
اُس کے پیغمبر اکرم رحمت عالم ﷺ کے بتائے ہوئے طریقے سے متضاد عمل کا ارتکاب کررہے ہیں۔

چوتھا حکم:۔ اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ پر قیاس کرنے یا اللہ تعالیٰ کی تعظیم کو بندوں کی تعظیم پر قیاس کرنے
بھی کوئی دخل نہ ہو اور نیّت ثواب کو بھی کوئی دخل نہ دیا گیا ہو بلکہ ان سب کے بغیر محض تعظیم رب کی غرض
سے ایسا کیا جائے تو یہ صورت بھی نامناسب ہے یعنی اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کی طرف سے
تعظیم ربّ جل جلالہٗ کے لیے بتائے ہوئے اسلامی طریقہ کو سمجھنے سے بے التفاتی وبے توجہی کی بنا
ممکنہ انداز تعظیم کی ادائیگی پر عمل کرنا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کے نامناسب
ہونے کی یہ وہ آخری شکل ہے جس کو امام احمد رضا خان نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف نے اپنے اِس اجمالی فتویٰ
میں ''تعظیماً ضمائر جمع میں بھی حرج نہیں'' کی اس مختصر ترین عبارت میں ذکر کیا ہے۔ یعنی سابقہ چاروں
کے مقابلہ میں اِس میں حرج نہیں ہے کیوں کہ اُن سب میں اپنے اپنے مراتب کے مطابق گناہ کا حرج
موجود ہے جبکہ اِس ایک صورت میں اُس کے نامناسب ہونے کے باوجود گناہ والا حرج نہیں ہے
مطلب یہ کہ پہلی چاروں صورتوں میں حرج بمعنی گناہ ومعصیت امر یقینی ہے لیکن اِس آخری صورت
میں حرج بمعنی گناہ ومعصیت نہیں ہے بلکہ ثواب سے محرومی ہے جیسے خلاف اولیٰ میں ہوتا ہے۔

امام احمد رضا نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف کے اس اجمالی فتویٰ کے جائز مجمل وتفصیل کو اپنی فہم کے
مطابق بیان کرنے کے بعد اہل بصیرت کی خدمت میں گزارش کروں گا کہ یہ جو کچھ میں نے پیش کیا
محض جہد المقل ہے، عاجزانہ کوشش ہے اور مخلصانہ توجیہ ہے اگر اس سے بہتر مجمل وتفصیل کوئی پیش
کرسکتا ہے، تو مہربانی کرکے اُسے بھی معرض اشاعت میں لایا جائے تاکہ اِس فتویٰ کے اجمال کی وجہ
سے اندھی تقلید میں مبتلا حضرات کو مغالطہ کھانے سے بچایا جاسکے۔ اس کے علاوہ اس اجمالی فتویٰ کے
حوالہ سے ایک قابل وضاحت بات یہ بھی ہے کہ اِس میں (حرج نہیں) کا جو لفظ ہے یہ قدیم فقہا

ف کے انداز بیان کے مطابق لکھا جا چکا ہے جس کا ترجمہ عربی زبان میں "لَابَأسَ" کے معنی میں
ے اور "لَابَأسَ" یہ حضرات ہر اُس جگہ پر استعمال کرتے ہیں جہاں پر گناہ ومعصیت نہ ہونے کے
تھ اُس کے مدمقابل مستحب واولیٰ اور بہتر ہو۔ جیسے فتاویٰ شامی، ج 1، ص 486 میں ہے؛

"لِاَنَّ لَفظَ لَابَأسَ دَلِيلٌ عَلَى اَنَّ الْمُسْتَحَبَّ غَيْرُهُ لِاَنَّ الْبَأسَ اَلشِّدَّةُ"

یعنی کلمہ "لَابَأسَ" کو ذکر کرنا اس بات پر دلیل ہے کہ جس بات کے متعلق لابأس کہا جارہا ہے
اُس کے مدمقابل مستحب وبہتر ہے یہ اس لئے کہ بأس کا اپنا معنیٰ شدت وسختی کرنے کا ہے۔

حضرت شاہ احمد رضا خان فاضل بریلوی نَوَّرَ اللہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیف کی تصنیفات کا مطالعہ کرنے والے
رات جانتے ہیں کہ اِن کا فقہی انداز بیان فقہاء متقدمین کے طرز پر ہے جس کے مطابق اپنے اس
الی فتویٰ میں بھی اُنہوں نے اسی نہج پر چلتے ہوئے حرج نہیں کا جملہ استعمال کیا ہے۔

اہل انصاف علماء کرام اگر امام احمد رضا کے اس جملہ کا تقابل فتاویٰ درالمختار اور فتاویٰ شامی کی
بالا عبارت کے ساتھ کریں گے تو مجھے یقین ہے کہ اِن کے مابین لسانی فرق کے سوا کوئی اور فرق
ں نظر نہیں آئے گا۔ اِس کے علاوہ دیندار اور اہل انصاف علماء کرام سے یہ گزارش بھی کروں گا کہ
تعالیٰ کی تنہا ویکتا وحدہٗ لاشریک ذات کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کو ثواب جاننے کی بدعت
لہ میں روز افزوں مبتلا ہونے والے بدعت کاروں کا فتاویٰ رضویہ کے اس اجمالی فتویٰ سے ناجائز
دلال کرنے کے متوقع خطرہ کے انسداد کے لیے اس کی تفصیل کو زیادہ سے زیادہ پھیلایا جائے پھیلنے
مغالطہ کا ازالہ کیا جائے اور اللہ تعالیٰ کی شان اقدس کی بابت جمع کے الفاظ کو ثواب وتعظیم سمجھ کر
عمال کرنے کی بدعت ضلالہ سے مسلمانوں کو منع کرنے کے لیے حتی المقدور تبلیغ کی جائے ورنہ اہل
اف علماء کرام کی غفلت کے نتیجہ میں اس بدعت کے عام ہونے کا قوی اندیشہ ہے۔

ک اور متوقع اشتباہ کا ازالہ:۔

ئی رضویہ کے اِس اجمالی فتویٰ سے غلط استدلال کرنے والے بے بصیرتوں کو ایک اشتباہ اِس وجہ

سے بھی لگ سکتا ہے کہ حرج نہیں کہنے کے بعد امام احمد رضا نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیف نے غائب مفرد کے لیے ذکر مرجع کے بغیر جمع کے ضمائر فارسی و اُردو زبانوں میں کثرت کے ساتھ استعمال ہونے کا ذکر بھی کیا ہے اور فارسی زبان کے کچھ اشعار کو بھی بطور مثال پیش کیا ہے۔ جیسے؛

آسمان بارِ امانت نتوانست کشید قرعہ فال بنام من دیوانہ زدند

یعنی آسمان امانت کا بوجھ نہ اُٹھا سکا قرعہ فال مجھ دیوانے کے نام نکلا

سعدیا روز اول جنگ بہ ترکان دادند

اے سعدی روز اول سے جنگ ترکوں کو دے دی گئی ہے۔

زروئیت ماہ تاباں آفریدند زقدت سروِ بُستان آفریدند

تیرے چہرہ اقدس سے روشن چاند پیدا ہوتے ہیں تیرے قد انور سے باغ کے سروُ گتے ہیں۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ امام احمد رضا کے اس انداز سیاق سے اللہ تعالیٰ وحدہٗ لاشریک کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کو ثواب تصور کر کے ایسا کرنے والوں کا فارسی کے اِن اشعار سے یا امام احمد رضا کے اس انداز سیاق سے استدلال کرنا ایک جیسا نہیں ہوتا بلکہ بدعت کاروں کا یہ استدلال ڈوبتے ہوئے کو تنکے کا سہارا سے مختلف نہیں ہے جبکہ امام احمد رضا خان نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیف کے ہر کلام کو آنکھیں بند کر کے نص قطعی کے برابر تصور کرنے والے بے بصیرتوں کا ایسا کرنا اُن کی اندھی تقلید اور تحقیق کی توفیق سے محرومی کا نتیجہ ہے ورنہ ان کے انداز سیاق سے اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ کو ثواب سمجھ کر استعمال کرنے کا جواز معلوم ہوتا ہے نہ مذکورہ اشعار اس پر دلالت کر رہے ہیں جبکہ امام احمد رضا نے اِن اشعار کو بمع اِن کے تراجم بیان کرنے کے بعد اِن کے غیر معیّن مراجع کی نشان دہی کرتے ہوئے صاف صاف لکھا ہے؛

"اسی جگہ لوگ کارکنان قضاء وقدر کو مرجع بتاتے ہیں۔"

سچ کہا گیا ہے کہ "ایک جھوٹ کو سچ ثابت کرنے کے لیے سو جھوٹ بولے پھر بھی بات نہیں بنتی"۔ ورنہ کہ

ت کاروں کا یہ کردار اور کجا امام احمد رضا کا یہ کلام پھر یہ بھی ہے کہ ہر زبان کی اپنی خصوصیات
ورات ہوتے ہیں جو اُسی کے ساتھ خاص ہوتے ہیں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ فارسی واردو زبانوں میں
رد کے لیے جمع کے الفاظ کا استعمال کرنا عام محاورہ ہے لیکن اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ
وحدہٗ لاشریک ذات کو بندوں پر قیاس کرکے اُس کی ماورٗاء القیاس ذات کے لیے بھی جمع کے الفاظ
تعال کرنا جائز ہو جبکہ یہ اپنی تعظیم کی بجا آوری کے لیے اُس کی طرف سے اپنے بندوں کو دی گئی تعلیم
بھی خلاف ہے، اللہ کی تعظیم کے لیے اُس کے رسول اعظم ﷺ کے اُسوۂ حسنہ کے بھی خلاف ہے اور
تعلیمات سلف صالحین کے بھی خلاف ہے۔ اہل انصاف اگر امام احمد رضا کے مذکورہ فتویٰ کے بعد
اس انداز سیاق کو انصاف کے ترازو میں دیکھے گے تو اس کے علاوہ اُنہیں اور کچھ نظر نہیں آئے گا کہ
رت امام الفقہا نے اپنے فقیہانہ انداز استدلال میں یہ سب کچھ ہماری مذکورہ تفصیل کے عین مطابق
ح نہیں کے پانچویں مصداق کے لیے بیان کیا ہے جس کی روشنی میں اِس تمام الحاقی عبارت کی عبارۃ
ں ومقصود اصلی اس طرح ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کا مقصد اپنے آپ کو
ں پر قیاس کرنا یا اُسے بندوں پر قیاس کرنا نہ ہو، اُس کی تعظیم کو بندوں کی تعظیم پر قیاس کرنا بھی نہ ہو اور
اب سمجھ کر بھی نہ ہو بلکہ اِن تمام ممنوعات شرعیہ سے بچنے کے باوجود نفس تعظیم من حیث التعظیم کی غرض
ے ہو تو اِس میں تعظیم ربّ کے لیے قرآنی تعلیم و پیغمبری سنت کی نادانستہ مخالفت ہونے اور نامناسب
نے کی بنا پر ثواب سے محرومی اور خلاف اولیٰ ہونے کے باوجود گناہ وعذاب نہیں ہے چنانچہ اِس فتویٰ
ے آخری الفاظ میں اُنہوں نے خود کہہ دیا ہے۔ تسلی کے لیے اِس پورے فتویٰ کی اختتامی سطر کے
مدرجہ ذیل الفاظ پر غور کر کے خود ہی انصاف کیجیے؛

''بہر حال یونہی کہنا مناسب ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے مگر اس میں کفر وشرک کا حکم کسی طرح نہیں ہو سکتا نہ گناہ ہی کہا جائے گا بلکہ خلاف اولیٰ ہے۔''

کون سا اہل انصاف یہ کہہ سکتا ہے کہ امام احمد رضا خان نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَهُ الشَّرِیْف جیسے فقیہ النفس شخص

حرج نہیں کے مصادیق خمسہ مذکورہ میں سے پہلی ، دوسری ، تیسری اور چوتھی صورتوں کو جو بالترتیب شرک، کفر، معصیت کاری اور بدعت ضلالہ ہیں کی اجازت دے رہے ہیں یا اُنہیں اصطلاحی معنی کے مطابق صرف خلاف اولیٰ ہونے کا فتویٰ دے رہے ہیں؟ نہیں ایسا ہرگز نہیں بلکہ خلاف اولیٰ، لاحرج لابأس بہ اور حرج نہیں جیسے یہ تمام الفاظ یہاں پر اُن کی نگاہ میں صرف اپنے لغوی معنی پر ہی محمول ہیں جس کی رو سے اس اجمالی فتویٰ کی جائز تفصیل ومجمل وہی قرار پاتا ہے جو گزشتہ صفحات میں ہم بیان کر آئے ہیں۔

ایک اور متوقع مغالطہ کا ازالہ:۔

اللہ کی تعظیم کو انسانوں کی تعظیم پر قیاس کرکے اُس وحدہٗ لاشریک کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کو ثواب تصور کرنے والے بدعت کار ناواقف حال مسلمانوں کو یہ کہہ کر بھی مغالطہ دے سکتے ہیں کہ یہ کوئی بڑا مسئلہ نہیں ہے اگر سچ مچ کوئی بڑا مسئلہ ہوتا یا بدعت وگناہ ہوتا تو پھر اشرف علی تھانوی بسم اللہ الرحمان الرحیم کے ترجمہ میں اور مفتی محمد شفیع اپنی تفسیر معارف القرآن میں اس کا کیوں ارتکاب کرتے۔ نیز امام احمد رضا اپنے فتاویٰ میں اس کا اتنا مختصر ومجمل جواب کیوں دیتے۔ ان تمام حضرات کا یہ کردار اس بات پر دلیل ہے کہ ایسا کرنا اگر ثواب نہیں ہے تو پھر بدعت بھی نہیں ہے۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ یہ مغالطہ صحیح معنی میں مغالطہ ہے کہ اس سے ناواقف حال عوام تو عوام ہیں بلکہ اچھے خاصے صاحب علم حضرات کو بھی مغالطہ لگ سکتا ہے ورنہ واقف حال اور سُنّت وبدعت کے شرعی مفہوم کو جاننے والے حضرات کی نگاہ میں اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے کیوں کہ اشرف علی تھانوی سے اس سے ہزار چند زیادہ خطرناک غلطیاں ایسی ثابت ہیں جن کی وجہ سے وہ متنازعہ شخصیت ہے اور اُس کی حفظ الایمان وبساط البنان اور تغییر العنوان جیسی تحریروں کی بنیاد پر اہل سنت وجماعت حنفی المسلک کہلانے والوں میں دیوبندی وبریلوی کے ناموں سے ناقابل اندمال تفریق ہوئی ہے اور ''حُسام الحرمین علی منحر الکفر والمین '' کی شکل میں چاروں مذاہب کے غیر جانبدار علماء اہل سنت

ب وعجم کے فتاوٰے وجود میں آچکے ہیں۔لہٰذا اُس کے کسی کردار کو وجہ جواز بنانے کی اسلام میں
ائش نہیں ہوسکتی اور مفتی محمد شفیع حتی المقدور محتاط وسنجیدہ ہونے کے باوجود چونکہ اُسی سلسلہ کے ساتھ
وط تھے جس وہ سے اُسی ماحول کے رنگ میں رنگین ہونے کی غیر حقیقی روایت سے اثر لینا ایک فطری
تھی جس وجہ سے اُنہوں نے بغیر سوچے سمجھے اپنی تفسیر معارف القرآن کی بنیاد تھانوی کی تقلید میں
تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کو ثواب سمجھنے کی اس بدعت پر استوار کیا ہے جسے جائز نہیں
ا جاسکتا۔

جہاں تک امام احمد رضا خان نَوَّرَاللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیف کا اس کے متعلق اجمالی اور مختصر فتویٰ
در کرنے کا تعلق ہے تو اُس کی وجہ وتفصیل گزشتہ صفحات میں ہم بتاچکے ہیں اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ
س وقت امام احمد رضا کے پاس یہ مسئلہ آیا تھا اُس وقت اس بدعت کا کوئی وجود ہی نہیں تھا۔اگر شاذ و
ر کوئی شخص ایسا کرتا تھا تو وہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم کو بندوں کی تعظیم پر قیاس کیے بغیر اور نیت ثواب کے بغیر
ض اپنی بے علمی کی بنا پر محاورتی تعظیم برائے تعظیم یا نفس تعظیم کے طور پر ایسا کیا کرتا تھا۔لہٰذا مسلمانوں
بلاوجہ بدگمانی کرنے سے یہی بہتر تھا کہ اُس وقت کیمطابق ہی فتویٰ جاری کیا جاتا جس پر امام احمد رضا
نے پورا پورا عمل کیا ہے ورنہ اگر بالفرض اُس وقت تفسیر معارف القرآن جیسی دستاویزات کی شکل میں
ر اس بدعت کاری کی موجودہ کثرت عملی کی مثال موجود ہوتی تو وہ اجمال کی بجائے تفصیل کے ساتھ
س کا پورا پورا آپریشن کرلیتے اس کی ایسی مثال ہے جیسے اُن کے کچھ حقیقی فتوؤں سے ناجائز فائدہ اُٹھا
ر آج کل کے بہت سے نمبر دو پیر اور علماءِ سُوء اپنی بدعت کاریوں کے لیے جواز تلاش کرتے ہیں کیا
وئی انصاف پسند انسان "کَلِمَۃُ حَقٍّ اُرِیْدَ بِھَاالْبَاطِلُ" کی اِس گمراہی کو اُن کی طرف منسوب کرسکتا
ہے یا اگر وہ اِنہیں دیکھتے کیا اِن کا ردِّ بلیغ نہ کرتے؟

خلاصہ کلام:۔ اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کی شرعی حیثیت شرک سے لے کر
لافِ اولیٰ ہونے کے مذکورہ پانچ ممنوعات شرعیہ سے بیرون نہیں ہے اور نامناسب کے وسیع دائرہ

سے خارج نہیں ہے۔ بسم اللہ شریف کے ترجمہ کے حوالہ سے اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کے غلط ہونے کے ساتھ بسم اللہ شریف کے دوسرے حصہ یعنی اسم جلالت (اللہ) سے لے کر ''اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم'' تک اِن تینوں کے مجموعہ کا ترجمہ آج کل جو ہے کے حکم کے ساتھ کیا جاتا ہے یہ بھی غلط ہے۔

سوال نامہ ہٰذا میں رانا رؤف احمد صاحب نے جن مفسّرین اور اُن کے تراجم قرآن کا حوالہ دے کر ازروئے شریعت جائز و ناجائز اور صحیح و غلط معلوم کرنے کا سوال کیا ہے اُس کا جواب بھی ہمارے اس بیان سے واضح ہو گیا ہے کہ اس حوالہ سے مولانا عبدالماجد دریا آبادی اور شاہ احمد رضا خان محدث بریلوی، مولانا عبدالحق دہلوی، شیخ کمال الدین حسین ہروی کے تراجم کے سوا بسم اللہ شریف کے کیے گئے وہ تمام تراجم جن میں ''ہے'' یا ''ہست'' کا حکم لگا کر غیر جملہ کا مفہوم جملہ ظاہر کیا گیا ہے نادرست و قابلِ اصلاح ہیں۔ تفصیل کے لیے ان میں سے ہر ایک کا ترجمہ بسم اللہ جدا جدا ملاحظہ ہو؛

مولانا عبدالماجد دریا آبادی:۔ ''شروع اللہ نہایت رحم کرنیوالے بار بار رحم کرنے والے کے نام سے۔''

مولانا احمد رضا خان بریلوی:۔ ''اللہ کے نام سے شروع جو بہت مہربان رحمت والا۔''

مولانا عبدالحق دہلوی:۔ ''شروع کرتا ہوں میں ساتھ نام اللہ بخشش کرنے والے مہربان کے۔''

شیخ کمال الدین حسین ہروی:۔ ''بنام خداوند سزائی پرستش نیک بخشندہ بر خلق بوجود حیات بخشانیدہ و مہربان بر ایشان بربقاء و محافظت از آفات''

ہوسکتا ہے کہ ان چاروں کے علاوہ بھی کچھ حضرات نے ترکیب نحوی کے مطابق اسی طرح کا ترجمہ کیا ہو لیکن میرے درک مطالعہ میں اب تک صرف یہی چار حضرات آئے ہیں۔ (فَجَزَاھُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی اَحْسَنَ الْجَزَاء)

اور جن حضرات نے ''بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم'' کا ترجمہ ''ہے'' یا ''ہست'' کے حکم کے ساتھ

نے کی غفلت کا ارتکاب کیا ہے اُن میں میرے معلومات کے مطابق مولانا محمود الحسن دیو بندی سے
کر احمد علی لاہوری تک، مولانا فتح محمد جالندھری سے لے کر مولانا محمد جونا گڑھی تک، اور شمس العلماء
ظ نذیر احمد دہلوی سے لے کر پیر محمد کرم شاہ الازہری تک، ابوالحسنات قادری سے لے کر اشرف علی
نوی تک حضرات کے تراجم شامل ہیں ان حضرات نے اپنے پیش رو اوائل مترجمین کی تقلید میں اس
تاہی کا ارتکاب کیا ہوگا کیوں کہ محل تقلید کی غیر محل تقلید سے تمیز کیے بغیر آنکھیں بند کر کے تقلید اکابر
صوصیت مسلک سے قطع نظر ہمارے تمام علماء کرام کی عادت مستمرہ ولازمہ چلی آ رہی ہے جو کھلے
ن سے تدبّر فی القرآن والحدیث کی شرعی ذمہ داری کے منافی عمل ہونے کے ساتھ فی الجملہ زوال
لم کے اسباب میں بھی شامل ہے۔ اس حوالہ سے میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ ان سب سے یہی غفلت
ئی ہے کہ تقلید اکابر کے مرّوجہ ماحول سے متاثر ہونے کی وجہ سے ان میں سے ہر متاخر نے اپنے پیشرو
قدمین کی تقلید کرنے کو ہی ثواب جانا اور اُن کے انداز عمل سے نکلنے کو گناہ ومعصیت تصور کرتے
ئے اُن کے جملہ الفاظ، انداز اور بنیادی کردار وعمل کو واجب التقلید جان کر آگے دوسروں کو منتقل
کرنے پر ہی اکتفا کیا۔

گویا غیر معصوم کو اَنجانے میں معصوم جان کر اُن کے ہر عمل کو اسلام کا حصّہ قرار دیا۔ میری سمجھ
کے مطابق ان تمام حضرات سے اس سلسلہ میں یہی ایک کوتاہی ہوئی ہے جبکہ ان سے پہلے فارسی زبان
میں ترجمہ کرنے والے حضرات کی یہ مجبوری تھی کہ اُن سے پہلے عجمی زبانوں میں تراجم قرآن کا کوئی
رواج نہیں تھا۔ بالخصوص ہندوستان بھر مسلمانوں کا پورہ ماحول اس سے نابلد تھا یہی وجہ تھی کہ جب
حضرت شاہ ولی اللہ نَوَّرَاللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف نے یہ کام شروع کیا تو اُن کے ہم عصر علماء کرام کی غالب
اکثریت نے اُن کی مخالفت کی اور بعض انتہا پسند حضرات نے تو تفسیق وتکفیر تک کے فتویٰ لگا دیئے کیوں
کہ اُنہیں بھی اپنے پیشرؤں سے ایسا ہی تاثر ملا ہوا تھا۔ تو ایسے حالات کا لازمی تقاضا یہی تھا کہ کلام اللہ
کے ترجمہ ومعانی کے ساتھ اُنہیں مانوس کرنے کے لیے اسے اُن کی فہم کے مطابق بنایا جاتا تاکہ وہ اس

کی خوشبو سے مانوس ہو سکے۔جس کے لیے اُن پاکیزہ ہستیوں نے خیر کثیر کو حاصل کرنے کی خاطر بدعت نحوی کے اس شرِ قلیل کو اختیار کیا ہوگا۔ اِن بزرگوں کا یہ اندازِ ترجمہ صرف اوّلین ایت قرآن کے ساتھ ہی خاص نہیں ہے بلکہ ترجمۃ القرآن کے حوالہ سے اپنے وقت کے نامساعد ماحول کو پیش نظر رکھتے ہوئے اُنہوں نے اول تا آخر مجموعی طور پر اپنے ترجموں کو اسی انداز پر رکھا ہے کیوں کہ ہر صاحب بصیرت مصنف کو اپنے پیش نظر عظیم مقاصد کے حصول کی خاطر اپنی علمی کاوش کو مفید عام بنانے کے لیے نہ چاہتے ہوئے بھی کچھ چھوٹی چھوٹی کمزوریوں کو برداشت کرنا پڑتا ہے جو دوسروں کو علم کی روشنی پہنچانے کی خاطر ایثار و قربانی اپنانے کے شرعی حکم کا مظہر ہے،قوت برداشت کا عملی مظاہرہ ہے اور مثبت اندازِ تحریر کی عملی مثال ہے،اہل قلم حضرات جانتے ہیں کہ ایک کامیاب اور مثبت اندازِ تحریر کے حامل مصنف کے لیے ماحولیاتی رکاوٹوں، چہ مہ گوئیوں اور معکوس عملیوں سے بچا کر اپنی کاوش علمی کو مفید عام بنانا کتنا مشکل کام ہوتا ہے، کتنا بڑا امتحان ہوتا ہے اور کتنی قربانی مانگتا ہے۔

جہاں تک میں سمجھتا ہوں قرآن شریف کا عجمی زبانوں میں بالخصوص فارسی زبان میں اوائل مترجمین چاہے حضرت میر سید سند ہو یا شیخ سعدی، حضرت شاہ ولی اللہ ہو یا اُن کے ہنر مند بیٹے یا ان جیسے اور حضرات اُنہوں نے ترجمہ قرآن کے حوالہ سے جن ماحولیاتی ناہمواریوں کو زیر کیا ہے یا جن غیر مانوس ذہنوں کو فہم قرآن کے ساتھ مانوس کیا ہے اور جس ناآشنا عجمی ماحول کو ترجمۃ القرآن سے آشنا کیا ہے اُن کے پیش نظر یہ سب کچھ ان کی جائز ضرورت تھی اور ماحول کی مجبوری تھی بخلاف متاخرین مترجمین کے جن کے دور میں اوائل کی کاوشوں کی بدولت مسلمانوں کا ماحول ترجمۃ القرآن کے ساتھ مانوس ہو چکا تھا، دنیا کی مختلف زبانوں میں قرآن شریف کے تراجم شائع ہو رہے تھے اور مساجد و مدارس میں تراجم قرآن پڑھے اور پڑھائے جا رہے تھے۔ چند صدیاں قبل کی اجنبیت اور کراہت موجودہ دور میں پائے جانیوالے اُنس و رجحان میں اس حد تک بدل چکی تھی کہ مولانا فتح محمد جالندھری، حافظ نزیر احمد دہلوی، اشرف علی تھانوی، محمود الحسن دیوبندی، ابو الحسنات قادری اور احمد علی لاہوری جیسے

ترجمین کے ادوار کو اس حوالہ سے مختلف مسالک کے علماء کرام کے مابین جذبۂ مسابقت کا دور قرار دینا کسی طرح سے بھی بے جا نہیں ہوگا۔ ایسے میں بسم اللہ کا ترجمہ لسان القرآن کے خلاف کرنے یعنی رکب غیر تام کا معنی مرکب تام میں اور غیر جملہ کا مفہوم جملہ والا مفہوم ظاہر کر کے اس بدعت نحوی کے رتکاب کرنے کی کیا ضرورت تھی اور کون سی ناگزیر مجبوری تھی؟ جہاں تک میں نے اس پر غور کیا ہے اس کے مطابق اپنے پیشروؤں کی اندھی تقلید کے سوا اور کوئی وجہ اس کی معلوم نہیں ہو رہی اور اکابر پرستی یا اپنے پیشرووں کی اندھی تقلید اہل علم حضرات کی تحقیق و جستجو کی راہ میں وہ رکاوٹ ہے کہ جس سے بچ نکلنا بہت کم کسی کو نصیب ہوتا ہے۔

میری اس تحریر سے کوئی شخص یہ مطلب نہ لے کہ میں تقلید مذہبی کا مخالف ہوں نہیں ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ میں خود حضرت امام ابوحنیفہ نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف کا مقلد اور مذہب حنفی کا پابند ہونے کے ساتھ ہر محل تقلید میں سلف صالحین کی تقلید کرنے کو ضروری سمجھتا ہوں اور میں سمجھتا ہوں کہ تقلید شخصی کا یہ مسئلہ صرف مسلمانوں کا ہی خاصہ ولازمہ نہیں ہے بلکہ جملہ اقوام عالم کی عدالتوں میں بھی قابل اجتہاد مسائل میں قابلِ اعتماد سابقین کے فیصلوں کی تقلید کرنے کو عین انصاف سمجھا جاتا ہے اور فطرف انسانی کی تقاضا بھی یہی ہے کہ جب کسی مسئلہ میں نوعیت کا اختلاف نہ ہو، تقاضا وقت کا عارضہ نہ ہو اور سابقین کے فیصلہ کی غلطی کسی ٹھوس دلیل سے جب تک معلوم نہ ہو جائے اُس وقت تک جدید نظریہ یا اختلافی جہت پیدا کرنے کا کوئی جواز نہیں ہوتا بلکہ تقلید کی راہ پر چلنا ہی تقاضاً انصاف ومقتضائے فطرت ہے لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ محل تقلید موجود ہو۔ مسئلہ اجتہادی ہو جو محل اختلاف ہو سکے جیسا جملہ اختلافیات واجتہادیات بین الفقہاء میں ہوتا ہے ورنہ مسائل لغویہ ولسانیات میں اپنی پسند کے اکابرین کی تقلید کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے کیوں کہ مسائل لغویہ ولسانیات میں صرف اور صرف اہل لسان کا فیصلہ ہی حرف آخر ہوتا ہے اس کے ہوتے ہوئے کسی مجتہد کی چل سکتی ہے نہ مقلد کی، متقدمین کو اُس کے خلاف کچھ کہنے کی گنجائش ہو سکتی ہے نہ متاخرین کو۔

لسانِ قرآنی کا بھی یہی حال ہے کہ اس کے اہل زبان، گرائمر و اصول اور مسلمہ ضوابط کے خلاف اگر کسی نے کچھ لکھا ہو تو اُس کی تقلید پر اَڑے رہنا کسی بھی متاخر کے لیے جائز نہیں ہو سکتا بلکہ مسلمان ہونے کے ناطے ہر ایک پر فرض ہے کہ اللہ کی اس عظیم کتاب کو اُس کی زبان کے اصول و ضوابط اور مسلّمہ گرائمر کے مطابق دیکھے۔ اُس کا ترجمہ اگر اپنی زبان میں کرے تو اُسے اپنی من پسند کے مطابق کرنے کی بجائے اُسی کے اصول و ضوابط کا پورا پورا لحاظ کریں تا کہ ترجمہ و تفسیر کا حق ادا ہو سکے، اللہ کی اس عظیم کتاب کی حق شناسی یہ نہیں ہے کہ اپنے فقہی مسلک یا من پسند کی کسی علمی شخصیت کی غلط تعبیر، غلط ترجمہ و تفسیر کو گلے کا ہار ماتھے کا جومر بنا کر اُس کے خلاف سوچنے کے لیے تیار ہی نہ ہو نہیں یہ انداز انصاف نہیں ہے، حق شناسی و حق جوئی نہیں ہے بلکہ اکابر پرستی کا حجاب ہے۔ جس کے ہوتے ہوئے حق تک رسائی بسا اوقات ناممکن ہو جاتی ہے بلکہ کتاب اللہ کے حوالہ سے حق جوئی کا اسلامی انداز ایسا ہونا چاہیے کہ اگر اپنے استاذ نے یا اپنے باپ دادا نے بھی اُس کے مسلمہ اُصولوں کے خلاف کوئی بات کی ہو اُس کی کمزوری کو بھی ظاہر کر کے اصل کی طرف لوگوں کی رہنمائی کی جائے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

"كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَيْكَ مُبٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوْٓا اٰيٰتِهٖ وَلِيَتَذَكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ"(۱۳)

اس کی آیات میں غور و فکر کرنے کے لیے اور خاوندان عقل کا اس سے نصیحت حاصل کرنے کے لیے ہم نے اس بڑھوتی والی (غیر متناہی علوم والی کتاب) کو آپ پر نازل کیا ہے۔

یہاں پر بلا ضرورت بسم اللہ شریف کے مذکورہ غلط ترجموں کی آنکھیں بند کر کے تقلید کرنے والے علماء کرام سے مندرجہ ذیل گزارشات کرنا مناسب سمجھتا ہوں تا کہ وہ کتاب اللہ کے حوالہ سے اپنے اوپر عائد ذمہ داریوں کا احساس کرے۔

پہلی گزارش:۔ کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ قرآن شریف کی صفت میں یہاں پر بیان شدہ لفظ مبارک جن علوم و معارف کو شامل ہے اُن ہی میں منحصر ہے جن کا اظہار سابقین نے اپنی تصنیفات میں کیا ہے۔

دوسری گزارش:۔ کیا "لِيَدَّبَّرُوْٓا اٰيٰتِهٖ" میں غور و فکر کرنے کا حکم صرف اسلاف کے ساتھ خاص ہے کہ

زاد ذہن کے ساتھ قرآن شریف کی آیات میں غور وفکر کرنے کے حکم پر وہی مکلف تھے اور اُن کے
روالے صرف اُن ہی کے بتائے ہوئے تراجم وتعبیرات کے پابند ہو؟۔

ری گزارش:۔ جب آزاد ذہن کے ساتھ اس کی آیات میں غور وفکر کرنے کا حکم ہر دور کے ہر
حب عقل کو شامل ہے تو پھر قرآن شریف کے لسانی قواعد وضوابط کے برخلاف اپنے پیشرؤوں کی بے
ی تقلید کرنے کا کیا جواز ہوسکتا ہے۔؟

لاصہِ کلام:۔ بسم اللہ شریف کا ہر وہ ترجمہ جس میں اسم جلالت (اللہ) اور اُس کی دونوں صفات
لرَّحمٰنِ الرَّحِیم) کے ترجمہ میں ''ہے'' یا ''ہست'' کہا جاتا ہے غلط ہے۔ مثال کے طور پر یہ جو کہا
ر لکھا جاتا ہے ''شروع اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے'' اس میں ''ہے'' کہہ کر غیر
لہ کا مفہوم جملہ میں ظاہر کرنا لسان قرآنی کے خلاف ہے کیوں کہ ''ہے'' یا ''ہست'' ہمیشہ حکم ہوتا ہے
مرکب مفید کا مفہوم ہے جبکہ اسم جلالت (اللہ) اپنی ان دونوں صفتوں (الرَّحمٰنِ الرَّحِیم) سے مل
ر غیر جملہ ہے، لہٰذا اہل علم حضرات کو چاہئے کہ اس پر توجہ دیں۔

یک مغالطہ کا ازالہ:۔

عض حضرات کو اس غلط ترجمہ کی تصحیح کے سلسلہ میں یہ مغالطہ ہو رہا ہے کہ اِن دونوں صفات یعنی
الرَّحمٰنِ الرَّحِیم) کی نسبت اس میں موجود ضمیر مرفوع متصل مستتر راجع بسوئے موصوف کی طرف
ہو رہی ہے اُس کی وجہ سے ''ہے'' کا حکم لگانا درست ہے۔

س کا جواب یہ ہے کہ اسم فاعل یا صفت مشبہ اپنے فاعل سے ملکر کبھی جملہ نہیں ہوتا بلکہ مفرد ہی رہتا
ہے۔ جس وجہ سے ترکیب نحوی میں اُس کی تعبیر شبہ جملہ اسمیہ سے کی جاتی ہے جیسے ترکیب زینی زادہ
ں درجنوں مقامات پر موجود ہے۔ لہٰذا یہ توجیہ مغالطہ کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

یک اور مغالطہ کا ازالہ:۔

کچھ حضرات اِن غلط ترجموں کو درست ثابت کرنے کے لیے یہ کہتے ہیں کہ ان دونوں صفات سے قبل

ہو ضمیر مرفوع منفصل مقدر ہے جو مبتداء ہے اور یہ دونوں اُس کی خبر ہیں اس لئے ''ہے'' کا حکم لگا درست ہے۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ جس شخص کا دماغ درست ہوگا اور علم نحو کے ساتھ ذرہ برابر مناسبت رکھتا ہو وہ کبھی بھی ایسا تصور نہیں کر سکتا ورنہ اس تحریف معنوی کو درست ثابت کرنے کے لیے الرحمان الرحیم کو مجرور کی بجائے مرفوع پڑھنا ہوگا کیوں کہ مبتدا مقدر (ہو) کے لیے خبر جو ہوئے ظاہر ہے کہ ایسی جرأت کسی کو بھی نہیں ہو سکتی۔

چند نئے سوالات کا جواب:۔

مہربانی کر کے مندرجہ ذیل سوالات کا جواب دے کر ثواب دارین حاصل کریں؛

◯ جمع کے الفاظ کو جن مقامات پر اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے استعمال کیا ہے وہیں پر ان کو جمع نہیں بلکہ جمع کے مقابلہ میں واحد متکلم معظم لنفسہ کے لیے موضوع ہونے کے اس نحوی مسئلہ کو علم نحو کی درسی کتابوں میں کیوں ذکر نہیں کیا گیا ہے؟

◯ یہ کیسا ہو سکتا ہے کہ جمع کے ان الفاظ کو ایک جگہ میں جمع کہا جائے اور دوسری جگہ میں واحد، کیا عربی زبان میں اس کی مثالیں اور بھی کہیں موجود ہیں؟

◯ بسم اللہ کے ترجمہ کے آخر میں ہے کہہ کر غیر جملہ کا معنی جملہ کے مفہوم میں بتانے کی غلطی اظہر من الشمس ہونے کے باوجود ہر طرف سے علماء کرام ایسا غلط ترجمہ کیوں کر رہے ہیں؟

جواب کے منتظر :۔ قاری محبوب عالم فیضی، مولانا رحمت اللہ اور مولانا فضل کریم، مدرسین دار العلوم عربیہ احیاء العلوم گوٹھ نمورو تحصیل لکھی غلام شاہ ضلع شکارپور سندھ۔

''بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ''

سوالِ اوّل کا جواب یہ ہے کہ کسی فن کی درسی کتابوں میں مسئلہ کا عدم ذکر اُس کے عدم کو مستلزم نہیں ہے کیوں کہ فنون کی درسی کتابیں اُن کے مسائل کو سمجھنے کے لیے کفن ضروری کے درجہ میں ہوتی ہیں یعنی

ت ضروری اور ناگزیر مسائل کو اِن میں ذکر کر کے اُن کے ذریعہ فن کو سمجھانے کی کوشش کی جاتی ہے
طرح سے فنون کی درسی کتابوں میں ذکر شدہ مسائل اصل مسائل کے مقابلہ میں بہت کم ہوتے
۔ مثال کے طور پر علم نحو کی درسی کتابوں میں اسم کی 70 سے بھی زیادہ خواص وعلامات میں سے صرف
شہور پر اکتفا کیا گیا ہے جبکہ غیر درسی اور بڑی کتابوں میں یہ سب کے سب تفصیل کے ساتھ مذکور
مثال کے طور پر مفاعیل خمسہ میں سے ہر ایک اسم کی علامت وخاصہ ہے جو فعل وحرف میں نہیں پایا
تا، اسی طرح مستثنیٰ اور منادی ومندوب ہونا بھی اسم ہی کے خواص ہیں۔ لیکن درسیات میں ان کا کوئی
نہیں ہے اسی طرح علم منطق کے درسیات میں بھی احکام قضایا کے سلسلہ میں صرف نقائض قضایا اور
کائس قضایا کے چند اصول واحکام پر اکتفا کیا گیا ہے جبکہ مروّجہ عصری درسیات کے علاوہ غیر درسی
طولات ومبسوطات میں تفصیل کے ساتھ اور بھی بہت کچھ مذکور ہیں۔ اِس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ ہر فن
ں کسی خاص مقصد کی بنا پر بعض اوقات کچھ خارجی باتوں کو ذکر کیا جاتا ہے، مثال کے طور پر علم نحو میں
فاظ کے صیغوں اور لغوی معانی کا بعض مصنفین نے اپنی کتابوں میں جو ذکر کیا ہے وہ اِسی قبیل سے ہیں
کہ علم نحو کے ساتھ ترکیب کے حوالہ سے تعلق ہونے کی بنا پر یا متعدی ولازم یا معرب ومبنی ہونے کی
حیثیت سے کسی تعلق کے اظہار کے لیے ایسا کیا گیا ہے۔ قرآن شریف میں جہاں کہیں بھی اللہ تعالیٰ
نے اپنی وحدۂ لاشریک ذات کے لیے بطور واحد متکلم مُعَظّم لِنفسہٖ اُن الفاظ کو استعال فرمایا ہے جو مخلوق
کے حق میں جمع ہیں۔ یہ تمام کے تمام مقامات بنیادی طور پر لُغت کے متعلق ہیں جس وجہ سے مفسّرین
کرام نے بھی اُن کی تفسیر میں واحد متکلم معظم لنفسہٖ کہہ کر درحقیقت اُن کے لغوی معانی کی تعیین فرمائی
ہیں کہ مخلوق کے حق میں جمع کہلانے والے یہ تمام الفاظ اِن سب جگہوں میں جمع نہیں کہلائیں گے بلکہ
ازروئی لُغت یہ سب کے سب اپنے مصداق ومتکلم وحدۂ لاشریک کی ذات مفرد، واحد اور وتر حقیقی کے
عین مطابق مفرد ہی کہلائیں گے۔
نحاۃ نے ہمارے گزشتہ صفحات میں بیان کردہ حوالہ جوات کے مطابق اِن کا جو ذِکر کیا ہے وہ بھی ترکیب

نحوی میں پیدا ہونے والے اشتباہ سے بچنے کے لیے کیا ہے، مثال کے طور پر سورۃ حجرات، آیت نمبر 9 میں جو ارشاد ربانی ہے "اِنَّا نَحنُ نزّلنَا وَ اِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ" یہیں پر علمِ بلاغت اور علم نحو کے حوالے سے ناقص ذہنوں میں اشتباہ پیدا ہو رہا تھا کہ ضمیر اپنے مرجع کے مطابق نہیں ہیں اِس لیے کہ یہ پانچوں ضمائر (اِنَّا، نَحنُ، نزّلنَا، اِنَّا، حَافِظُونَ) میں اپنے اپنے انداز کے مطابق موجود ہیں سب کے سب جمع ہیں جبکہ اِن کا مصداق و مرجع ذاتِ الٰہی ہے جو واحد حقیقی ہے تو پھر اس میں آیت کریمہ کو لسانی قواعد کے مطابق کون کہہ سکتا ہے۔

بس اِسی شبہ سے بچ کر ترکیب نحوی کو لغت اور مراد متکلم کے مطابق قرار دینے کے لیے نحاۃ نے اور لسان القرآن کے ماہر مفسرین کرام نے تصریح کر دی ہے کہ مخلوق کے حق میں جمع کہلانے والے یہ تمام الفاظ وضمائر اللہ تعالیٰ کے حق میں مفرد ہیں جمع نہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی واحد ذات کے لیے بطور واحد متکلم معظم لنفسہٖ ذکر کیا ہے اور ایسا کرنا اللہ ہی کا خاصہ ہے، بندوں کو اپنی تعظیم کے لیے اس طرح کے جمع الفاظ اپنے لیے استعمال کرنے کی اُس نے کہیں اجازت دی ہے نہ اُس کے رسول نے۔

دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ مخلوق کے حق میں استعمال ہونے کی صورت میں اِن تمام ضمائر جمع کا حقیقتاً جمع اور اللہ تعالیٰ کا انہیں بطور واحد متکلم معظم لنفسہ اپنی ذات وحدہٗ لاشریک کے لیے استعمال کرنے کی صورت میں حقیقتاً مفرد ہونے میں قرآن شریف میں واقع یہی الفاظ و مقامات ہی نہیں ہیں جن کی تعداد سینکڑوں سے متجاوز نہیں ہے بلکہ عربی زبان میں ہزاروں مقامات ایسے ہیں جس میں ایک ہی لفظ اپنے ایک مصداق میں مفرد ہوتا ہے جبکہ دوسرے میں تثنیہ اور تیسرے میں جمع مثال کے طور پر ضمیر مجرور متصل مضاف الیہ کو لیجئے اور از اوّل تا آخر اُس کے چودہ صیغوں کی گردان کر کے دیکھ لے سب کچھ عیاں ہو جائے گا۔ لُغت عربی کے حوالے سے اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ "غُلَامُکَ" میں (کَ) ضمیر مجرور متصل واحد ہے۔ "غُلَامُکُمَا" میں وہی (کَ) ضمیر مجرور متصل تثنیہ ہے اور "غُلَامُکُمْ" میں وہی (کَ) ضمیر مجرور متصل جمع ہے۔ لفظ ایک ہے لیکن مصداق کے

لنے کی وجہ سے اُس کی مفرد و تثنیہ اور جمع والی صفات بدل گئیں اور ہر ایک کی دلیل بھی اُس کے ساتھ
جود ہے کیوں کہ ''غلامکَ'' میں (ک) مفرد اس لیے ہے کہ اس کے ساتھ تثنیہ و جمع کی کوئی علامت
جود نہیں ہے جبکہ ''غلامکما'' میں (ک) تثنیہ اِس لیے کہ اُس کے ساتھ علامت تثنیہ موجود ہے جو
لف) ہے اور ''غلامکم'' میں جمع اِس لیے ہے کہ اُس کے ساتھ علامت جمع مذکر موجود ہے جو (میم)
ے۔ یہی حال (غُلامہٗ، غُلامُھُمَا، غُلامُھُمْ، غلامھا، غلامھما، غلامھنّ) کے ''ہ'' کا ہے جو
ی ہی لفظ ہوتے ہوئے محض مصداق و مرجع کے بدل جانے کی بنیاد پر کہیں جمع کہیں تثنیہ اور کہیں
رد قرار پا رہا ہے اور یہی حال ﴿لَہٗ، لَھُمَا، لَھُمْ سے لے کر لَکُنَّ﴾ تک کے ''ہ، ک'' کا ہے۔ جیسے
ی تمام مواقع میں جو مفرد ہے وہ حقیقتاً مفرد ہے اور جو جمع یا تثنیہ ہے وہ بھی حقیقتاً تثنیہ و جمع ہے جس میں
ز کا کوئی شائبہ تک نہیں ہے اسی طرح مخلوق کے حق میں جمع کہلانے والے تمام الفاظ و ضمائر بھی حقیقتاً
ع ہیں اور یہی ضمائر و جمع کے الفاظ جب اللہ تعالیٰ خود اپنی واحد ذات کے لیے بطور واحد متکلم معظم لنفسہٖ
تعمال کرے تو اُس وقت یہ حقیقتاً مفرد ہوتے ہیں جن کو حقیقتاً واحد متکلم معظم لنفسہٖ کہا جاتا ہے جس میں
از کا کوئی شائبہ بھی نہیں ہے۔ یہ ہوا اسم کا اپنے مصداق کے مطابق کبھی مفرد اور کبھی جمع ہونے کا حال
بکہ حرف کا معاملہ اس سے بھی زیادہ وسیع ہے کیوں کہ محل استعمال کے بدل جانے سے بعض اوقات
س کی صفت و مقصد بدل جاتا ہے، مثال کے طور پر ''غلامھما'' اور ''غلامھم'' کے اندر (میم) کو دیکھ لیجئے
ر ''غلامھم'' میں علامت جمع مذکر ہے اور یہی (میم) ''غلامھما'' میں حرف عماد ہے اور کبھی اس کی حقیقت
ا بدل جاتی ہے۔ مثال کے طور پر ضربن یعنی صیغہ جمع مؤنث غائب کے آخر میں جو ن ہے یہ اسم ہے
کیوں کہ ضمیر مرفوع متصل بارز ہونے کی بنا پر اپنے فعل کے لیے فاعل ہے اور فاعل ہمیشہ اسم ہی
وتا ہے جبکہ ضربتُنّ یعنی صیغہ جمع مؤنث حاضر کے آخر میں یہ حرف ہے اسم نہیں کیوں کہ یہ علامت جمع
ؤنث حاضر ہے اور علامت ہونا حرف کا خاصہ ہے۔

غرض لفظ کا ایک ہوتے ہوئے کسی جگہ مفرد اور کسی جگہ جمع ہونے کی مثالیں عربی زبان میں اُن ضمائر

والفاظ کی نسبت بہت زیادہ ہیں جو بندوں کے حق میں جمع ہوتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کا بطور واحد متکلم معظم لنفسہ اپنے لئے اُنہیں استعمال کرنے کی صورت میں جمع نہیں بلکہ واحد متکلم معظم لنفسہ ہوتے ہیں اور حقیقتاً مفرد کہلاتے ہیں اس مقام پر میرے تعجب اور دینی مدارس کی موجودہ گودامی تعلیم سے مایوسی کی حد ہوتی ہے کہ جب واحد متکلم معظم لنفسہ لسان القرآن کا مستقل طریقہ کلام ہے جس کو سمجھنے میں اہل لسان (مسلم وغیر مسلم اور موحد و مشرک) کی کوئی تمیز نہیں ہوتی۔ نیز اسے سمجھے بغیر علم بلاغت کے ایک باب کو جو اسی انداز کلام سے متعلق ہے نہیں سمجھا جا سکتا اور کُلُّ فاعل مرفوع کے مسئلہ نحویہ کو سمجھے بغیر فہم قرآن ناممکن ہونے کی طرح علم نحو کے اس مسئلہ کو بھی جزو بدن بنائے بغیر قرآن شریف کے ان سینکڑوں مقامات جہاں پر اللہ تعالیٰ نے بطور واحد متکلم معظم لنفسہ کے انداز بیان کے ساتھ ارشادات فرمائے ہیں کسی کی سمجھ میں نہیں آسکتے ہیں ایسے میں لسان القرآن کے اس ضروری حصہ، کلام اللہ کے سینکڑوں ایسے مقامات کو سمجھنے کے لیے اس موقوف علیہ مسئلہ اور علم نحو کے اس مسلمہ اصول سے بے اعتنائی برتنے والے حضرات قرآن شریف کا کیا ترجمہ وتفسیر پڑھاتے ہوں گے، مراد الٰہی کو کیا سمجھتے ہوں گے، اُن سے پڑھنے والوں کو کج فہمی کے سوا اور کیا ملتا ہوگا؟ سچ کہا گیا ہے

به همی مکتب وهمی ملا ...... حال اسلام زبوں شدہ است

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں ہمارا تجربہ و تجزیہ کچھ اس طرح ہے کہ اس غلطی میں مبتلا تمام حضرات کی ذہنیت یکساں نہیں ہوتی بلکہ اُن میں غالب اکثریت ان حضرات کی ہوتی ہے جنہیں درست و نادرست کی تمیز ہی نہیں ہے جبکہ بعض میں درست و نادرست کی تمیز کرنے کی صلاحیت موجود ہونے کے باوجود محض اکابر پرستی کی بنیاد پر اس طرف توجہ دینے کی توفیق سے محروم ہوتے ہیں گویا علمی صلاحیت رکھنے اور صحیح و غلط کی تمیز کرنے کی استطاعت کے باوجود اکابر پرستی کی اندھی تقلید نے اُن کی بصیرت کو محدود کر رکھا ہے جس کے زہر آلود حصارِ ذہنی سے نکل کر کھلی فضاء میں دیکھنے اور ربّ کریم جل مجدہٗ الکریم کی اس لا متناہی علوم و معارف کے حامل کتاب میں ماحولیاتی آلودگی سے پاک و آزاد ذہن

اغ کے ساتھ غور وفکر کرنے کو وہ پسند نہیں کرتے ہیں اور اتنا سوچنا بھی اُنہیں نصیب نہیں ہوتا کہ اللہ
ں اس لامتناہی علوم کی حامل کتاب کا ترجمہ اُس کی اصل زبان سے عجمی زبان میں ہمارے جن اسلاف
ے کیا ہے وہ بھی انسان ہی تھے جن سے اس مشکل کام میں کچھ کمزوریوں کا رہ جانا ممکن تھا۔
ن دونوں کے علاوہ تیسرا طبقہ اُن حضرات کا ہے جو از خود درست و نادرست کی تمیز کرنے کی صلاحیت
کھتا ہے نہ اسلاف کے کردار سے واقف ہے بلکہ ماحول کے رنگ میں رنگین ہے یعنی مساجد و مدارس
ے موجودہ ماحول میں اسی غلط روش کو مرّوج پا کر اس کے ساتھ مانوس ہو چکے ہیں، خلاف حقیقت کو
حقیقت تصور کر چکے ہیں اور معکوس ماحول کے اسیر بن چکے ہیں جس میں یہ مجبور ہیں۔ اندھی تقلید چاہے
لط ماحول کی ہو یا اکابر پرستی کی بہر حال اُس کا انجام ہر جگہ ایسا ہی ہوتا ہے جیسے بسم اللہ شریف کے اِن
لط ترجموں کی ترویج کی شکل میں ظاہر ہو رہا ہے اور یہ غلطی صرف بسم اللہ شریف کے ترجمہ میں مذکورہ
لطیوں کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ قرآن وحدیث کے سینکڑوں مقامات اور بھی ایسے ہیں جن کے
قلیدی تراجم وتشریح اسی طرح یا اس سے بھی زیادہ غلطیوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے طرح طرح کے
شکوک وشبہات کو جنم دے رہی ہیں۔ اللہ تعالیٰ طبقہ علماء کو توفیق دے کہ وہ قرآن شریف کو اپنے اکابرین
کی آراء واقوال پر منحصر سمجھنے کے گناہ سے بچے۔ آمین

وَاللّٰهُ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰى اَعْلَمُ بِاَسْرَارِ كَلَامِهٖ اَللّٰهُمَّ اَنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ هٰذَا جُهْدُ الْمُقِلِّ
قَضَاءً لِحَقِّ كَلَامِكَ عَلَيَّ فَتَقَبَّلْهُ مِنِّيْ وَاَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ بِحُرْمَةِ نَبِيِّكَ
الْكَرِيْمِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهِ الطَّيِّبِيْنَ الطَّاهِرِيْنَ وَصَحَابَتِهٖ اَجْمَعِيْنَ۔

حَرَّرَهُ الْعَبْدُ الضَّعِيْفُ

پیر محمد چشتی

☆☆☆☆☆

حوالہ جات

(۱) مشکوۃ شریف، باب الاعتصام بالکتاب والسنة .

(۲) الاعراف،23.

(۳) الانبیاء،89.

(۴) القصص،24

(۵) المائدہ،118.

(٦) المومنون،118.

(۷) البقرہ،201

(۸) الحجر،9 .

(۹) الخاشیة،26-25.

(۱۰) همع الهوامع مع جمع الجوامع،ج1، ص60،مطبوعه تهران.

(۱۱) شرح اشمونی مع حاشیة الصَبَّان، ج1،ص111،مطبوعه طهران.

(۱۲) ربیع الابرار للزمخشری،ص13.

(۱۳) صٓ،29

☆☆☆☆☆

پگڑی کی شرعی حیثیت

سوال یہ ہے کہ میں نے ایک چھوٹی سی مارکیٹ چند دکانوں پر مشتمل تعمیر کی ہے جس کو
ٹ ریٹ کے مطابق مروجہ پگڑی پر فروخت کرنا چاہتا ہوں جس کے مطابق اصل جائیداد کا میں خود
رہوں گا لیکن حق قبضہ اور اُن سے ہر طرح نفع اُٹھانے کا حق اُن لوگوں کو ملے گا جن پر یہ فروخت
کے میں قبضہ کے عوض پگڑی کے نام پر یکمشت وصول کروں گا اور آئندہ جب بھی قبضہ خریدنے والا
یا اُس کا وارث اپنے اس حق قبضہ کو بیچنا چاہے گا تو اُس وقت کی قیمت کے مطابق وہ سب سے
مجھے یا میرے بعد میرے ورثاء کو پیش کرے گا۔ اگر ہم نے مارکیٹ کے مطابق حق قبضہ کی رقم ادا کر
یہ جائیداد واپس کر لی تو یہ ہمارا حق ہے ورنہ ہمارے انکار یا ہماری عاجزی کی صورت میں وہ جس کسی
بیچے گا بیچ سکتا ہے۔ ہم کو اعتراض کا کوئی حق نہیں ہوگا لیکن ہمارا کرایہ مقررہ اصول کے مطابق ہم کو
رہے گا۔

کچھ علماء نے ہم کو بتایا کہ پگڑی کا یہ طریقہ حرام ورشوت ہے۔ انہوں نے مولانا مفتی محمد رفیع
نی اور مفتی محمد شفیع وغیرہ مفتیان کرام کے حوالہ سے ہم کو ڈرایا ہے۔ مہربانی فرما کر اس کی شرعی حیثیت
از حق کی قریبی اشاعت میں شائع کر کے ثواب دارین حاصل کریں۔

واب کا منتظر...... وارث خان، 32/6 شیر گڑھ بازار، مردان

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اہم اور غیر معمولی مسئلہ کی شرعی پوزیشن تک پہنچنے سے قبل درج ذیل شرعی اُصول وضوابط سمجھنا
روری ہے؛

پہلا اُصول:۔ جائز و ناجائز ہونے کے حوالہ سے احکام شرعیہ کی گیارہ (۱۱) قسمیں ہیں؛

فرض، واجب، سنت مئوکدہ، سنت غیر مئوکدہ، مستحب...... حرام، مکروہ تحریم، اسائت، مکروہ تنزیہ، خلاف اولیٰ۔ یہ دس اقسام تقریباً ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ ان سب کے آخر میں ایک ایسا شرعی حکم بھی ہے، جس کو مباح کہا جاتا ہے گویا بشمول مباح کے کل احکام فقیہ کی گیارہ اقسام ہیں۔

دوسرا اُصول:۔ ان احکام شرعیہ کو قرآن شریف میں حدود اللہ کہا گیا ہے۔ جنکی حدیں، احکام دُنیوی و اُخروی، جغرافیائی حدود ایک دوسرے سے ایسے ہی جدا ہیں جیسے ایک بڑے دریا سے اوپر نیچے نکالی گئیں نہروں کی حدود رسائی، حدود سیرابی ارض وغیرہ حقوق و احکام جدا ہیں۔

تیسرا اُصول:۔ جو مسئلہ چاہے جدید ہو یا قدیم قرآن و حدیث اور اِجماع اُمت میں اُسے ان مذکورہ حدود اللہ میں سے کسی کے زمرہ میں شمار کیا گیا ہو، اس کو اسی درجہ اور اسی حد میں محدود سمجھ کر اس کے ہر فرد پر ہر جگہ ہر مکلف پر عمل کرنا لازم ہے ورنہ بدعت یا معصیت یا کفر تک ہو سکتا ہے اور جس مسئلہ کا شریعتِ محمدی ﷺ کی ان بنیادی دلائل میں واضح طور پر مذکورہ حدود اللہ کے کسی خاص زمرہ میں ہونے کا ثبوت موجود نہ ہو تو اس کو ان میں سے کسی ایک کے زمرہ میں شامل کرنے کی غرض سے قرآن و حدیث ہی کی روشنی میں اجتہاد کرنیکی ضرورت ہوتی ہے۔ مجتہدین کرام و اصحاب مذاہب، اِمامانِ دین و پیشوایانِ اسلام کا قیاس و استحسان اسی اجتہاد کا دوسرا نام ہے۔ اجتہاد کے ذریعہ سے جدید پیش آمدہ مسائل کو علت مشترکہ کی بنا پر حدود اللہ میں سے جس منصوص علیہ حکم کے تحت مندرج سمجھ کر اس پر اصل حکم (مقیس علیہ) کے احکام جاری کیے جاتے ہیں۔ وہ 100% اصل کی طرح قطعی و یقینی نہیں ہو سکتے بلکہ صراحتاً غیر منصوص علیہ ہونے کی وجہ سے اور اجتہاد کرنے والے مجتہد کو مغالطہ لگنے کے احتمال کی وجہ سے ظنی ہی ہوتے ہیں جس وجہ سے اس کے برعکس اجتہاد کی بھی گنجائش موجود ہوتی ہے۔ اِسی بنا پر غیر منصوص علیہ مسائل میں سے بعض میں متعدد و متضاد اجتہادات کے نتیجہ میں متضاد احکام کے زمرہ میں اُنہیں اندراج کرنیکی ہزاروں مثالیں فقہ کی کتابوں میں موجود ہیں کیوں کہ ظنی اور غیر یقینی ہونے کی وجہ سے ایسے مسائل میں اجتہادی اختلاف کی بڑی گنجائش

جود ہوتی ہے۔

تھا اُصول:۔ مذکورہ حدود اللہ و احکام شرعیہ کے ثبوت میں عرف عام کو بڑا دخل ہوتا ہے یہاں
ں کہ اندازِ اجتہاد کی خصوصیت سے قطع نظر کر کے تمام مذاہب فقہیہ کا متفقہ فیصلہ ہے کہ ''الاحکام
نی علی العرف'' یعنی مذکورہ احکام شرعیہ کی نوعیت کو متعین کرنے کی بنیاد عرف عام پر ہے۔

نچواں اُصول:۔ عرفِ خاص (کسی خاص علاقہ یا شہر یا ملک کے لوگوں کا مشہور و معروف عمل
ں کو اس جگہ کے چھوٹے بڑے سب جانتے ہوں) احکام شرعیہ کے لیے وجہ بنا اور دلیلِ تخصیص یا
رید پیش آمدہ مسائل کو احکام مذکورہ میں سے کسی خاص نوعیت کے تحت مندرج کرنے کے لیے
ب بن سکتا ہے یا نہیں، یہ اپنی جگہ ایک مستقل ظنی مسئلہ ہے۔ سلف صالحین میں سے بعض فقہا کرام
ر مجتہدین نے اس کو بھی عرف عام کی طرح دلیل تخصیص اور وجہ بنا احکام قرار دیا ہے لیکن بعض نے
ر معتبر جانا ہے۔ جنہوں نے اس کو عرف عام کی طرح معتبر جانا ہے ان کے اجتہاد کے مطابق عرف
اص کی بنا پر جدید پیش آمدہ مسائل کو حدود اللہ کے مذکورہ اقسام میں سے جس کے تحت بھی شمار سمجھا
ائے گا، دیگر مسائل اجتہادیہ کی طرح ہی ان پر عمل بھی اصل (منصوص علیہ بالواسطہ یا بلا واسطہ)
کے جملہ حقوق و احکام جاری ہونگے اور جن مجتہدین کرام نے اسے غیر معتبر جانا ہے ان کے نزدیک
ن جدید پیش آمدہ مسائل کی شرعی حیثیت کو متعین کرنے کے لیے کوئی اور دلیل تلاش کرنا لازم ہے
س لیے کہ دینِ اسلام کا دینِ فطرت ہونے اور قیامت تک پیش آنے والے تمام مسائل کی شرعی
حیثیت کا حدود اللہ کی مذکورہ گیارہ اقسام فقیہ کے حوالہ سے متعین ہونے اور ان کی تعیین و تشخیص
کرنے کی مسئولیت پر بلا اختلاف سب کو اتفاق ہے۔

چھٹا اُصول:۔ حقوق مجردہ عن الملک یعنی وہ حقوق جو ملکیت عین کے بغیر کسی کو حاصل ہیں، کی دو
قسمیں ہیں؛

پہلی قسم:۔ جو من حیث انہ لدفع الضرر حاصل ہوں جیسے حق شفعہ، حق مرور، حق شُرب

یعنی غیر مملوکہ نہر سے خود پانی پینے اور اپنے جانوروں کو پلانے کا حق، اِسی طرح حق شرب یعنی سرکاری مملوکہ زمین یا پہاڑ سے نکلنے والے چشمہ وغیرہ سے زمین کو پانی دینے کا حق، اسی طرح ایک سے زیادہ بیویوں کے خاوند کی نسبت اس کی ہر ایک بیوی کو بیتوتت مع الزوج کے نمبر کا حق وغیرہ وغیرہ۔

دوسری قسم:۔ جومن حیث انہ ثابت اصالۃ لا لدفع الضرر ہیں جیسے دوکان یا مکان بنا کر اس کے متعلقہ فوائد وتصرفات کو حاصل کرنے کے حقوق وغیرہ، ان میں سے قسم اول کی خرید وفروخت یا اس کا عوض لینا ناجائز ونامشروع ہے جبکہ قسم دوم کی خرید وفروخت بالاجماع جائز ومشروع فی الدین ہے۔

کل مذاہب اہل اسلام کے مجتہدین فقہا کرام کے نزدیک ان مسلمہ اُصولوں کو بطور تمہید ذہن نشین کرنے کے بعد موجودہ دور کے مروجہ پگڑی کی خرید وفروخت سے متعلق سوال کے جواب کو سمجھنا بہت آسان ہوگیا، اس لیے کہ جب یہ قرآن وحدیث، اِجماع اُمت سے متصادم نہیں ہے بلکہ سلف صالحین، مجتہدین کی تصریحات کے بھی خلاف نہیں ہے لہٰذا کسی مشروع فی الدین کی ضد نہ ہونا اور ممنوع فی الدین کے زمرہ میں صراحتاً یا ضمناً داخل نہ ہونا مشہور بالاجتہاد، صاحب فراست فقہاء کرام سے اس کی ممنوعیت وعدم جواز منقول نہ ہونا ہی اس کا مشروع ومباح فی الدین ہونے کے لیے کافی دلیل ہے۔ حدیث شریف میں آیا ہے؛

''اِنَّ اللّٰہَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضَیِّعُوْھَا وَحَرَّمَ حُرُمَاتٍ فَلَا تَنْتَھِکُوْھَا وَحَدَّ حُدُوْدًا فَلَا تَعْتَدُوْھَا وَسَکَتَ عَنْ اَشْیَاءَ مِنْ غَیْرِ نِسْیَانٍ فَلَا تَبْحَثُوْا عَنْھَا''(۱)

بے شک اللہ تعالیٰ نے بہت سے احکام لازم کیے ہیں انہیں ضائع مت کرو اور بہت سی چیزوں کو ممنوع قرار دیا ہے، اُنہیں بھی پامال مت کرو اور اللہ نے اپنے احکام کی حدیں بھی مقرر فرمائی ہیں، اُن سے بھی تجاوز مت کرو اور بہت سی چیزوں سے متعلق دیدہ ودانستہ سکوت فرمایا ہے،

انہیں موضوع بحث مت بناؤ۔

لہٰذا سوال میں مذکور مروجہ پگڑی کی خرید و فروخت کے جائز ہونے میں کسی قسم کا تردد یا شک نہیں ہونا چاہئے۔اس کے جواز اور مشروع فی الدین ہونے کے لیے صرف یہی نہیں ہے بلکہ قدیم الایام سے معتبر ترین فقہاء کرام سے بھی اس کے جواز کا فتویٰ صراحتاً ثابت ہے،فقہ حنفی کے نہایت معتبر و مشہور امام حصکفی نے فتاوی درّ مختار کے اندر کتاب البیوع کے باب بیع الصرف کے آخر میں لکھا ہے؛

"فَاَقُوْلُ عَلٰی اِعْتِبَارِہٖ یَنْبَغِیْ اَنْ یُّفْتٰی بِاَنَّ مَا یَقَعُ فِی بَعْضِ الْاَسْوَاقِ مِنْ خَلْوِ الْحَوَانِیْتِ لَازِمٌ وَ یَصِیْرُ الْخَلْوُ فِی الْحَانُوْتِ حَقًّا لَہٗ فَلَا یَمْلِکُ صَاحِبُ الْحَانُوْتِ اِخْرَاجَہٗ مِنْہَا وَلَا اِجَارَتَہَا لِغَیْرِہٖ وَلَوْ کَانَتْ وَقْفًا"

عرف خاص کو معتبر سمجھنے کی صورت میں کہوں گا کہ بعض بازاروں میں دوکانوں کی پگڑی کا جو کاروبار ہوتا ہے،مناسب ہوگا کہ اس کے لازم ہونے کا فتویٰ دیا جائے کہ دوکان کی پگڑی اس کا حق بن جائے۔اس کے بعد صاحبِ دوکان کو اسے دوکان سے نکالنے کا کوئی حق نہیں ہوگا اور اس دوکان کو اس کے بغیر کسی اور کو کرایہ داری پر دینے کا حق بھی اسے حاصل نہیں ہوگا اگر چہ یہ دوکان وقف کی جائیداد ہو تب بھی۔"

اہل علم حضرات کو چاہئے کہ متعلقہ مسئلہ کی بابت "درمختار" کے اس غیر معمولی فتویٰ بالخصوص "وَلَوْ کَانَتْ وَقْفًا" کے بامعنی الفاظ پر غور کریں،اِس لیے کہ کلمہ وصلیہ کے مدخول کی نقیض کا اولیٰ بالجزا ہونا بلاغت کا جو مسلمہ اُصول ہے اس کے مطابق اس عبارت کا واضح مطلب یہی ہوگا کہ پگڑی والی جائیداد اگر وقف املاک نہ ہو بلکہ ذاتی جائیداد ہو تو پگڑی کا کاروبار بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔اس جملہ سے قبل مذکورہ زوردار الفاظ میں پگڑی کے کاروبار کو جائز قرار دینے کے بعد اس فقرہ کو اضافہ کرنے کی ضرورت مصنف کو اس لیے بھی محسوس ہوئی ہوگی کہ اوقاف کی جائیداد کو تین سال سے زیادہ مدت کے لیے کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے۔اسی دُرِّ مختار کی جلد دوم کی کتاب الاجارہ کے صفحہ اول پر ہے؛

"وَلَمْ تَزِدْ فِي الْأَوْقَافِ عَلَى ثَلَاثِ سِنِيْنَ"

اوقاف کی جائیداد میں کرایہ داری کی مدت تین سال سے زیادہ جائز نہیں ہوگی۔

جبکہ پگڑی کی کثیر رقم یک مُشت وصول کر کے متعلقہ وقف کی مصالح و شرعی مفاد میں صرف کرنے کی صورت میں عرف کی بنا پر غیر معینہ مدت دراز تک کے لیے وقف کی جائیداد کو کرایہ پر دینا جائز ہوتا ہے تو ذاتی و مملوکہ جائیداد میں حق تصرف و قبضہ کو پگڑی کی شکل میں بیچ کر نفس جائیداد کو غیر معینہ مدت تک کے لیے کرایہ پر دینا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ دراصل عرف عام کے مطابق پگڑی پر دیئے جانیوالی ہر جائیداد میں دو الگ الگ چیزیں ہیں؛

پہلی چیز:۔ مالک جائیداد یا نگران و متولی کا اپنے حق تصرف و قبضہ کو پگڑی کی رقم کے عوض خریدار کے ہاتھ پر فروخت کرنا ہے۔

دوسری چیز:۔ منافع اور حق تصرف و قبضہ سے قطع نظر نفس جائیداد کو کرایہ پر دینا ہے۔

اِن دونوں کے شرعی احکام بھی ایک دوسرے سے جدا ہیں لیکن جیسے امرِ اوّل کے مطابق ثمن مبیع یعنی پگڑی کی رقم اور امر دوم کے مطابق کرایہ داری کی حسب فیصلہ ماہواری رقم کی وصولی کا حقدار صرف اور صرف جائیداد کا مالک ہی ہے۔ اِسی طرح پگڑی کی رقم اور ماہوار طے شدہ کرایہ ادا کرنے کا ذمہ دار بھی فقط وہی شخص ہوگا جس نے حقِ تصرف و قبضہ پگڑی کے نام سے خریدا ہے۔ اگر اس نے اپنا حق تصرف و قبضہ کسی دوسرے شخص پر فروخت کیا تو وہ بھی نفس جائیداد کے مالک یا متولی کو طے شدہ ماہواری کرایہ ادا کرنے کا ایسا ہی ذمہ دار ہوگا جیسے پگڑی کی رقم ادا کرنے کا ذمہ دار ہے علیٰ ہٰذا القیاس۔ اور امر اوّل کے مطابق مبیع اور امر دوم کے مطابق نفس جائیداد چونکہ ایک ہی چیز کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے سے ناقابل انفکاک بلکہ ممتنع الانفکاک ہیں لہٰذا طے شدہ کرایہ کے مطابق ماہوار کرایہ کی ادائیگی فقط اسی شخص پر واجب ہوگی جو بالفعل اس جائیداد پر قابض و متصرف ہوگا اوران دونوں چیزوں کا ایک دوسرے سے ممتنع الانفکاک ہونے کی مجبوری کی بنا پر عقد اجارہ و کرایہ داری کے

یے صراحتاً مدت کی تعیین نہ ہوتے ہوئے بھی کرایہ داری کا فیصلہ جائز قرار پاتا ہے، اس لیے کہ
لضَّرُوْرَاتُ تُبِيْحُ الْمَحْظُوْرَاتِ " تاہم اس کرایہ داری کی مدت مجہول محض بھی نہیں جو کرایہ داری
قد اجارہ کے فساد کا سبب بنے بلکہ مدت مدید و عرصہ دراز ہونے کے باوجود معلوم بھی ہے اس لیے کہ
پگڑی کی صورت میں عقد بیع کے ساتھ ہی منعقد ہونے والا یہ عقد اجارہ قضیہ عرفیہ عامہ ہے جس کے
ندر نسبت محمول الی الموضوع دائم ہوتی ہے جب تک ذات موضوع متصف ہو وصف عنوانی کے ساتھ۔

یسے؛

"كُلُّ اِنْسَانٍ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ دَائِمًا مَادَامَ مُكَلَّفًا"

ہر انسان پر نماز پڑھنا لازم ہے جب تک وہ مکلف رہتا ہے۔

"كُلُّ صَاحِبِ نِصَابٍ تَجِبُ عَلَيْهِ الزَّكٰوةُ دَائِمًا مَادَامَ جَامِعًا لِلشَّرَائِطِ"

ہر صاحب نصاب پر ہمیشہ ادا زکوۃ لازم ہے جب تک وہ اس کی شرائط پر پورا اترتا ہو۔

نحوی مثال جیسے؛

"كُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوْعٌ دَائِمًامَادَامَ فَاعِلًا"

ہر فاعل ہمیشہ مرفوع ہوتا ہے جب تک وہ وصف فاعلیت کے ساتھ متصف ہو۔

صرفی مثال جیسے؛

"كُلُّ وَاوٍ وَ يَاءٍ وَقَعَتَا بَعْدَ الْفَتْحَةِ تُبَدَّلَانِ بِالْاَلِفِ دَائِمًامَادَامَتَابِهٰذِهِ الْمَثَابَةِ"

ہر "واو" و "یا" جو فتح کے بعد واقع ہو، ہمیشہ الف کے ساتھ بدل جاتے ہیں جب تک بعد الفتحہ
واقع ہونے والی صفت کے ساتھ متصف ہو۔

جیسے ان سب مثالوں میں موضوع کا محمول کے ساتھ متصف رہنے کی مدت معلوم ہے کہ
جب تک وہ وصف عنوانی کے ساتھ متصف رہے گا اس وقت تک نسبت محمول کے ساتھ بھی متصف
رہے گا ویسا ہی اس عقد اجارہ و کرایہ داری کی مدت بھی معلوم ہے اِس لیے کہ یہاں پر بھی وہی قضیہ

عرفیہ عامہ اور وہی معنی مقصود ہے، پیش نظر مسئلہ میں قضیہ عرفیہ عامہ اس طرح ہوگا؛

"کُلُّ قَابِضِ هٰذِهِ الْحَانُوْتِ يَجِبُ عَلَيْهِ اَدَاءُ الْاُجْرَةِ اِلٰى مَالِكِهَا دَائِمًا مَادَامَ قَابِضًا"

اس پگڑی والی دوکان کے ہر بالفعل قابض پر اس کا کرایہ مالک کو ادا کرنا ہمیشہ لازم ہوگا جب تک وہ اس پر قابض رہے گا۔

لہٰذا عقد اجارہ و کرایہ داری کے جواز وصحت کے لیے جس حد تک مدت اجارہ کا معلوم ہونا ضروری ہے تا کہ مدت اجارہ کے حوالہ سے پیدا ہونے والے اندیشۂ منازعت کا انسداد ہو اس حد تک یہاں پر بھی قضیہ عرفیہ عامہ کی شکل میں مدت اجارہ معلوم ہے جس سے اندیشۂ منازعت کا مکمل انسداد ہو رہا ہے۔ سوال میں مذکور مروّجہ پگڑی کی خرید و فروخت سے متعلق حضرت امام حصکفی حنفی کے مذکورہ فتویٰ کی روشنی میں پگڑی پر فروخت ہونے سے قبل و بعد، بائع و مشتری اور آجر و مستاجر کے حوالہ سے اس مسئلہ کے متعلق حاصل ہونے والے چند احکام و نتائج کا ذکر کرنا بھی مناسب سمجھتا ہوں تا کہ مسئلہ عوام و خواص کے سامنے بے غبار ہو سکے۔

○ مالک جائیداد کو پگڑی پر فروخت کرنے سے قبل اس جائیداد پر ملک تام حاصل تھا۔

○ پگڑی پر فروخت کرنے کے بعد ملک تصرف و قبضہ کا عوض وصول کرنے کی بنا پر اب اس کو ملک تام کی بجائے ملک ناقص حاصل ہے۔

○ پگڑی پر خریدنے والے فریق پر حسب معاہدہ ماہوار کرایہ ادا کرنا فرض و لازم ہے۔

○ پگڑی پر خریدنے والے فریق پر اس جائیداد کو ایسا نقصان پہنچانا حرام ہے جس سے وہ ناقابل استعمال، ناقابل انتفاع ہو جائے یا کرایہ پر دینے کے قابل نہ رہے۔ اس حکمِ اِمتناعی کے ماسوا ہر طرح اس پر تصرف کرنے، بیچنے، ہبہ کرنے، مہر میں دینے، عطیۃً کسی کو دینے، اجارہ پر دینے۔ الغرض ہر قسم تصرف کرنے کا حق اسے حاصل ہے جبکہ پگڑی پر بیچنے والے فریق کو اس کے

کسی بھی عمل پر اعتراض کرنے کا حق نہیں ہے۔

پگڑی پر خریدنے والا فریق جب اسے فروخت کرنا چاہے گا تو اس پر فرض ہے کہ سب سے پہلے اس کے مُوجر یعنی اصل مالک کو آگاہ کرے، اِس لیے کہ مشترکہ جائیداد میں حصہ کو خریدنے کا اولین حق جیسے اس کے شریک کو حاصل ہے اِسی طرح اپنے اس مِلک ناقص کے حق تصرف وقبضہ کو خریدنے کا اولین حق بھی اسی کو حاصل ہے۔اس کی طرف سے نفی میں جواب ملنے تک کسی اور پر فروخت نہیں کرسکتا۔

پگڑی پر خریدنے والے شخص کی موت کے بعد اس کے دیگر ماترکہ ورثاء کے درمیان تقسیم ہونے کی طرح اس کو بھی جملہ ماترکہ میں شمار کرکے ورثاء کے مابین تقسیم کرنا فرض ہے۔

حق قبضہ وتصرف پگڑی پر فروخت کرنے کے بعد نفس جائیداد من حیث الاجارہ کے موجر و مالک کی موت کی صورت میں بھی اس کی اس ملک ناقص والی جائیداد من حیث الاجارہ کو اس کے جملہ ترکہ میں شمار کرکے تقسیم کرنا فرض ہے۔

پگڑی پر فروخت کرنے کے بعد اصل مالک جائیداد کی ملکیت اس میں ناقص ہونے کی طرح پگڑی پر خریدنے والے کی ملکیت بھی اس پر ناقص ہے۔

○ ملکیت دونوں کی ناقص ہے لیکن جہت نقصان جدا جدا ہیں اِس لیے کہ خریدنے والا محض حق تصرف وقبضہ کا مالک ہے، نفس رقبہ من حیث رقبہ کا نہیں ہے۔موجر و مالک نفس رقبہ کا من حیث الرقبہ یا من حیث الاجارہ مالک ہے، حق تصرف وحق قبضہ کا مالک نہیں ہے۔ پگڑی پر فروخت ہونے والی جائیداد کی قبل البیع وبعد البیع دونوں حالتوں میں دو جداگانہ حیثیتیں ہیں؛

اوّل:۔ جائیداد من حیث حق التصرف والقرار۔

دوم:۔ حق تصرف اور حق قرار وقبضہ سے قطع نظر محض نفس جائیداد ہونے کی حیثیت، جن کو عقلاء ومناطقہ کی اصطلاح میں مرتبہ بشرط شی اور مرتبہ لابشرط شی بھی کہتے ہیں۔

فروختگی سے قبل متعلقہ جائیداد ان دونوں حیثیتوں کے اعتبار سے ایک ہی شخص کی ملکیت تھی جس وجہ سے اسے ملک تام کا مالک کہا جاسکتا تھا۔ اسی ملک تام کی بنیاد پر خرید و فروخت کے حوالہ سے شرعی احکام کے مطابق ہر ایک حیثیت سے اپنی جائیداد کو فروخت کرنے کا اسے مکمل اختیار حاصل تھا، جس سے فائدہ اُٹھا کر اس نے عرف عام کے مطابق عمل کرتے ہوئے اوّل حیثیت یعنی بشرط شی کے اعتبار سے پگڑی لے کر فروخت کر دی اور دوم حیثیت یعنی لا بشرط شی کے اعتبار سے نفس جائیداد کو اپنے ملک میں باقی رکھ کر کرایہ پر چڑھا دی۔ یہ دونوں تصرف اس نے ملک تام کے مالک ہونے کے وقت کیا لہٰذا دونوں ایسے ہی بلا شک و تردد جائز ہیں جیسے دوسری حیثیت کے اعتبار سے یعنی لا بشرط شی اور نفس جائیداد کو بیع قطعی بیچنا اس کے لیے جائز تھا لیکن بشمول پگڑی پر فروخت ہونے والی جائیداد کسی بھی چیز کو بشرط لا شی بیچنا کسی بھی مذہب میں جائز نہیں ہے۔ لہٰذا عرف عام کے مطابق پگڑی پر فروخت کرنے کی مذکورہ صورت میں جو صورتیں ممنوع و نا جائز ہیں وہ لازم نہیں اور جو لازم ہیں وہ نا جائز نہیں۔

زیرِ نظر مسئلہ کی مذکورہ دونوں جائز صورتوں کی ایسی مثال ہے جیسے نماز میں قرأت القرآن جو قرأت القرآن من حیث انہ قرأت القرآن کے اعتبار سے یعنی لا شرط شی کے مرتبہ میں فرض و رکن الصلوٰۃ ہے جس کے بغیر نماز جائز ہی نہیں ہوگی اور جو قرأت القرآن من حیث الفاتحہ وضم السورۃ واجب ہے جس کے بغیر نماز ناقص ہوگی۔ فقہاء احناف کی طرف سے پیش کردہ اس تفصیل کے بغیر اہل حدیث حضرات کی طرف سے فرضیتِ قرأتِ فاتحہ پر دلیل کے طور پر پیش کی جانے والی مرفوع حدیث ﴿لا صلوٰۃَ اِلَّا بفاتِحۃِ الکتٰبِ﴾ کا اور کوئی تسلی بخش جواب ہی نہیں ہے۔

ہدایہ اولین کتاب الصلوٰۃ کے صفحہ 97 پر لکھا ہوا موجود ہے:

"فَقِرَأتُ الْفَاتِحَةِ لَاتَتَعَيَّنُ رُكْنًا عِنْدَنَا وَكَذَا ضَمُّ السُّوْرَةِ اِلَيْهَا"

قرأت فاتحہ اور اس کے ساتھ دوسری سورۃ ملانا ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی رکنِ صلوٰۃ و فرض نہیں ہے۔

...ات بدلنے سے ایک چیز کا متضاد احکام کا حامل ہونا:۔

ایک چیز پر ایک وقت میں مختلف احکام لاگو ہونے کے جواز کی ہزاروں مثالیں موجود ہیں۔
...وی شامیہ کی ج 4، ص 19 میں حقوق مجردہ کا عوض لینے کے جواز وعدم جواز کے ضمن میں لکھا ہے کہ
...ک شخص اپنے مملوک غلام سے متعلق موت سے قبل جب اس پر اس کی ملکیت تام تھی، اِس طرح جائز
...صیت کی کہ اس کا رقبہ من حیث الرقبہ ایک شخص کو دیا جائے اور اس کی خدمت و منافع کا مالک دوسرے
...خص کو بنا دیا جائے۔ اس کے بعد وصیت کرنے والا شخص خود وفات ہوا۔ اس کے ورثاء نے اس کی اس
...ائز وصیت کو نافذ کیا تو جس کے لیے رقبہ من حیث الرقبہ کی وصیت کی تھی وہ محض اسی کا مالک ہوگا۔ منافع
...خدمت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوگا اور جس کے لیے منافع وخدمت کی وصیت کی گئی تھی وہ بھی صرف
...خدمت لینے کا مالک ہوگا رقبہ کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ اِس مثال میں مالکِ رقبہ و مالکِ
...خدمت میں سے ہر ایک کی ملکیت ناقص ہے۔ جس کی بنا پر ان میں سے ایک کو بھی دوسرے کی ملک میں
...دخل انداز ہونے کا قطعاً کوئی حق نہیں ہے۔ اِسی طرح ڈاکٹر وہبۃ اللہ الزحیلی نے "الفقہ الاسلامی و
...ادلتہ" کی جلد 5 کے صفحہ 492 پر ملک تام وناقص پر تفصیل سے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے؛

"ایک شخص موت سے قبل دو اشخاص کے لیے اپنے مکان یا زمین کی اس طرح جائز وصیت کرتا ہے کہ مکان کی ملکیت ایک کو دی جائے اور تاحیات اس میں رہائش رکھنے کا حق دوسرے کو دیا جائے۔ اسی طرح زمین کی ملکیت ایک کو دی جائے اور تاحیات اس میں کاشت کر کے فائدہ اُٹھانے کا حق دوسرے شخص کو دیا جائے تو وہ دونوں اپنے اپنے حق میں کی گئی وصیت کے مالک ہوں گے ان میں سے کسی کو بھی دوسرے کی مذکورہ ملک میں دخل اندازی کرنے کا حق نہیں پہنچتا۔ اِسی طرح پیش نظر مسئلہ میں بھی ملک تام کا مالک پگڑی کے نام پر عوض وصول کر کے جائیداد کو اس کی جہت قبضہ وحق القرار اور حق تصرف کے اعتبار سے فروخت کرے اور اس کی جہت رقبہ من حیث الرقبہ یا عین من حیث العین کو اپنی ملکیت میں باقی رکھ کر اسی خریدار و قابض کو

کرایہ پر دے، تو اس میں شرعاً کون سا حرج، حرام، رشوت، ربا یا عدم جواز کا پہلو نکلتا ہے جبکہ عرف عام کے مطابق مسلمہ پیشروان اسلام اور فقہاء کرام نے بھی بلا شک و تردد اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہوا ہے۔"

ڈاکٹر وہبۃ اللہ الزحیلی نے لکھا ہے؛

"وَقَدْ جَرٰی الْعُرْفُ بِالْفَرَاغِ بِعِوَضٍ"(۲)

مالک جائیداد کا پگڑی لے کر حق تصرف وقبضہ سے فارغ ہونے پر عرف عام جاری ہے۔

اہل علم جانتے ہیں کہ الفقہ الاسلامی وادلّتہ کے اس فتوی کی بنیاد فتاوی در المختار کا وہ فتوی ہے جسے ہم گزشتہ صفحات میں بقید جلد وصفحہ بیان کر چکے ہیں اور یہ بھی واضح ہے کہ اس فتویٰ جواز کے ساتھ امام حصکفی ہی منفرد نہیں ہیں بلکہ ان کے بعد والے مجتہدین نے بھی بلا اختلاف وہی فتویٰ جواز صادر فرمایا ہے، جو انہوں نے فرمایا تھا۔ اگر یہ فتویٰ نا قابل یقین ہوتا تو کم از کم در مختار کی تشریح وتوضیح کرنے والے حضرات نے اس کی نشاندہی کی ہوتی جبکہ معاملہ اس کے برعکس ہے اس لیے کہ در مختار کے معتبر اصحاب اجتہاد شارحین نے اس کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے اس کی تائید میں اور بھی متعدد جزئیات کے ساتھ اصحاب اجتہاد فقہاء کرام کے فتاوی جواز کو ہی نقل فرمایا ہے، جیسا سید احمد طحطاوی نے در مختار کی شرح طحطاوی جلد 3، صفحہ 9 سے 10 تک امام علاؤالدین حصکفی رَحْمَۃُ اللّٰہِ تَعَالٰی عَلَیْہِ کی تائید میں بہت کچھ تحریر کرنے کے ساتھ جائیداد موقوفہ میں پگڑی کے جواز وعدم جواز کی متعدد صورتوں کو بیان کرنے کے بعد جائیداد مملوکہ میں پگڑی کے جواز کو بے غبار کرتے ہوئے لکھا ہے؛

"وَاعْلَمْ اَنَّ الْخُلُوْ یَثْبُتُ فِی الْاَرْضِ الْمَمْلُوْکَۃِ"

یقین کریں کہ مملوکہ زمین میں پگڑی ثابت ہوتی ہے۔

اس کے بعد فرمایا؛

"وَاَنَّ الْخُلُوْ یَتَحَقَّقُ وَلَوِ الْاَرْضُ مَمْلُوْکَۃٌ عَلٰی مَاعَلَیْہِ الْفَتْوٰی"

اس کے بعد مطلق پگڑی کی چاہے جائیداد موقوفہ میں ہو یا مملوکہ میں، متعدد جائز صورتوں کو بیان کرنے کے بعد آج سے ساڑھے سات سو سال قبل سلطان شہاب الدین غوری نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَہٗ کے مبارک ہاتھوں سے پگڑی کی موجودہ مروجہ صورتوں کی تاریخ ذکر کر کے لکھا ہے؛

"اِنَّ السُّلْطَانَ الْغُوْرِیَّ لَمَّا بَنٰی حَوَانِیْتَ اَجْمَلُوْنَ اَسْکَنَھَا التُّجَارَ بِالْخُلُوْ وَجَعَلَ لِکُلِّ حَانُوْتٍ قَدْرًا اَخَذَہٗ مِنْھُمْ"

سلطان شہاب الدین غوری نے جب مقام جملون کی دوکانوں کو تعمیر کیا تو ہر دوکان کے سر پر مقررہ رقم بطور پگڑی وصول کر کے انکا قبضہ تاجروں کو دیدیا۔

سلطان شہاب الدین غوری کے حوالہ سے اس تاریخی واقعہ کو فتاوی شامی، ج4، ص17 پر لکھنے کے بعد حضرت ابن عابدین نے یہ بھی لکھا ہے کہ "سلطان شہاب الدین غوری نے ان دوکانوں سے متعلق جو دستاویزات تحریر کرائیں ان میں انہیں اوقاف قرار دیا۔" فتاوی شامی کے الفاظ یہ ہیں؛

"وَکَتَبَ ذٰلِکَ بِمَکْتُوْبِ الْوَقْفِ"

فتاوی درمختار کی دیگر شراح کی طرح تیرھویں صدی ہجری میں درمختار کی توضیح وتشریح میں لکھی گئی مشہور فتاوی ردالمحتار میں بھی حضرت امام علاؤالدین حصکفی کے اس فتوی کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے اس کی تائید وتوثیق میں متعدد جزئیات اور پگڑی کی مختلف صورتوں سے متعلق سابق اماموں کے فتاویٰ واقوال کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے؛

ترجمہ:۔ وقف کے متولی یا مالک جائیداد کو پگڑی کی جو رقم ادا کی جاتی ہے اس کے عوض حق قبضہ کے جائز و لازم ہونے پر فتوی دینے والے مجتہدین میں ھدیہ ابن عماد کے ساتھی علامہ محقق عبدالرحمٰن آفندی بھی ہیں۔ انہوں نے کہا ہے کہ پگڑی پر فروخت کرنے کے بعد نفس دوکان کا مالک اس وقت تک دوکان سے اسے بیدخل نہیں کر سکتا اور اس کے بغیر کسی اور شخص کو کرایہ پر بھی نہیں دے سکتا جب تک پگڑی پر خریدنے والا شخص مذکورہ رقم از خود اسے واپس نہیں کرتا۔

فتاویٰ درِّ مختار پر لکھی گئی کتب فتاوی کی طرح ان مصنفین و مجتہدین سے کچھ عرصہ قبل فقہ حنفی کے ایک اور مجتہد امام خیر الدین رملی متوفی 1081ھ نے بھی فتاوی خیریہ کے اندر پگڑی کی اس مروجہ صورت کو امام علاؤ الدین حصکفی کی طرح ہی پر زور الفاظ میں جائز قرار دینے کے بعد پگڑی کے حوالہ سے سلطان شہاب الدین غوری رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ کے مذکورہ تاریخی واقعہ کو تحریر کرنے کے ساتھ یہ بھی لکھا ہے کہ امام محمد ابن محمد ابن بلال الحنفی نے پگڑی کے جواز پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے، جس میں متعدد جزئیات کے ساتھ اس کی وضاحت کی ہے۔اس کے بعد حضرت امام خیر الدین رملی نے اس مسئلہ کی تائید کی غرض سے صاحب اجتہاد سابقین اماموں سے منقول متعدد جزئیات کو ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے؛

''اَقُولُ لَيسَ الغَرَضُ بِاِيرادِ هٰذِهِ الجُمَلِ القَطعُ بِالحُكمِ بَل لِيَقَعَ اليَقِين بِارْتِفَاعِ الخِلافِ بِالحُكمِ''

ان جزئیات کو یہاں پر ذکر کرنے سے ہماری غرض پگڑی کے مذکورہ شرعی حکم کو قطعی ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ پگڑی کے جواز سے متعلق مذکورہ شرعی حکم میں اختلاف نہ ہونے پر یقین بتانا مقصد ہے کہ پگڑی کے جواز کا مذکورہ حکم غیر اختلافی ہے۔

اِس کے بعد اِس شعر

اَطْرَافُ كُلِّ قَضِيَةٍ حُكْمِيَةٍ	سَيَلُوحُ بَعْدَهَا التَّحْقِيقُ
حُكْمٌ وَ مَحْكُومٌ بِهٖ وَلَهٗ وَمَحُ	كُومٌ عَلَيْهِ وَحَاكِمٌ وَطَرِيقُ

میں مسائل اجتہادیہ فروعیہ کے حوالہ سے دریا کو کوزہ میں بند کرنے کے بعد اِس کے جواز کو فقہ مالکی وغیرہ سب میں متفقہ و غیر متنازعہ ہونے سے متعلق فرمایا؛

''لِاَنَّهٗ لَمْ يَكُنْ مُخَالِفًا لِلْكِتٰبِ وَلَا لِلسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ وَلَا لِلْاِجْمَاعِ خُصُوْصًا فِيمَا لِلنَّاسِ اِلَيهِ ضَرُوْرَةٌ''

اس لیے کہ یہ مسئلہ کتاب وسنت اور اجماع امت کے خلاف نہیں ہے بالخصوص جس جگہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہو۔

کے بعد بطور نتیجہ الکلام پگڑی کی تمام جائز صورتوں کو بے غبار کرتے ہوئے فرمایا؛

"فَهُوَ دَائِرٌ مَعَهُ اَيْنَمَادَارَ بِحَيْثُ لَوْ اَرَادَ اَنْ يُّخْلِيَهُ لِتَاجِرٍ اٰخَرَ يَدْفَعُ لَهُ ذٰلِكَ الْمِقْدَارَ"

مذکورہ صورتوں میں سے خلو کی جو بھی شکل ہو وہ پگڑی دینے والے کا جائز و لازم حق ہے جو کبھی بھی اس سے جدا نہیں ہوتا یہاں تک کہ اگر یہ اسے کسی دوسرے تاجر کو پگڑی کے طور پر دینا چاہے گا تو وہ بھی اُسے اُس کا حق دے گا۔

سئلہ کی مزید تائید و تاکید کی غرض سے اس بحث کا اختتام بایں الفاظ کیا ہے؛

"وَكَانَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحِبُّ مَاخُفِّفَ عَنْ اُمَّتِهٖ وَالدِّيْنُ يُسْرٌ وَّلَا مَفْسَدَةَ فِيْ ذٰلِكَ فِي الدِّيْنِ وَلَاعَارَبِهٖ عَلَى الْمُوَحِّدِيْنَ"(٣)

رحمتِ عالم سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک عادت یہ تھی کہ ہمیشہ اپنی امت پر آسانی کیے جانے کو پسند فرمایا کرتے تھے اور مسئلہ پگڑی کی مروجہ صورتوں کے جائز ہونے سے دین میں کوئی حرج لازم نہیں آتا اور اہل توحید پر بھی باعث عار و شرم کوئی بات لازم نہیں آتی۔

ایک شبہ کا ازالہ:۔ شاید یہاں پر کسی اہل علم کے ذہن میں یہ شبہ پیدا ہو جائے کہ حضرت امام حصکفی رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَيْهِ نے اس فتویٰ جواز کو عرف خاص پر بنا کیا ہے حالانکہ عرف خاص پر مسائل و احکام شرعیہ کا بنا ہونا عرفِ عام پر بنا ہونے کی طرح قطعی و یقینی اور متفقہ نہیں ہے بلکہ اہل اجتہاد فقہاء کرام کے مابین اختلافی ہونے کی وجہ سے ظنی مسئلہ ہے۔ جس کے نتیجہ میں اس پر بنا ہونے والے مذکورہ مسئلہ کا جواز بھی ظنی ہو کر اِس کے عدم جواز کا احتمال بھی پیدا ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مسائل اجتہادیہ سب ظنی ہی ہوتے ہیں ہم نے کب اس کو مسائل قطعیہ یقینیہ

کے زمرہ میں شامل کیا ہے؟ جیسے دیگر مسائل فروعیہ اجتہادیہ میں گمان غالب وترجیح جانب ثواب کو مجوِّز اسے ہی جانب حق ہونے پر تصدیق کی جاتی ہے جبکہ جانبِ خطاء وخلافِ حق ہونے کو مرجوح سمجھ کر اس کی مرجوحیت وعدم حق ہونے کا تصور باقی رہتا ہے۔ اسی عام اُصولِ فقہ کے عین مطابق زیرِ نظر مسئلہ کا حال بھی ہے جس بنا پر فتاوی شامیہ کی جلد 4، صفحہ 17 پر اسی مسئلہ کی تحقیق کرنے کے بعد فرمایا؛

"فَالْمَسْئَلَةُ ظَنِّيَّةٌ" یعنی یہ مسئلہ ظنی واجتہادی ہے، منصوص علیہ وقطعی نہیں ہے۔

لیکن مسائل فروعیہ اجتہادیہ بھی اجتہاد کے حوالہ سے دو قسم پر ہیں؛

اول:۔ وہ ہیں جن کے جواز یا عدم جواز اور احکام مشروعہ میں سے کسی ایک کے زمرہ میں شمار کیے جانے پر سب نے اتفاق کیا ہو۔ مثال کے طور پر تکفین میت کا فرض کفایہ ہونا، ادا دیون وتقسیم میراث پر مقدمہ رکھنے کی فرضیت پر تمام مجتہدین کا متفق ہونا، شہید حقیقی کے عدم غسل کے مسنون ہونے پر سب کا متفق ہونا۔ پھر اس قسم کے متفقہ اجتہاد کے بھی زمانہ، اس پر اظہارِ خیال کرنے والے مجتہدین کی حیات وممات، قول وعمل وسکوت وغیرہ حالات کے حوالہ سے مختلف اقسام ہیں۔ بہر حال بنیادی طور پر ان سب کو اجماع اُمت کہا جاتا ہے لیکن حجیت فی الدین کے حوالہ سے ان سب کا حکم یکساں نہیں ہے۔

دوم:۔ جس کے جواز یا عدم جواز اور احکام فقہیہ کی گیارہ اقسام میں سے کسی خاص قسم میں ہونے کے حوالہ سے اختلافات ہو۔ مثال کے طور پر "گھٹنوں کا واجب الستر ہونا یا نہ ہونا، اسی طرح مرد کی ناف کا واجب الستر ہونا یا نہ ہونا، کتوں کی خرید وفروخت کا جائز ہونا یا نہ ہونا وغیرہ۔"

پیشِ نظر پگڑی کا رواج مسائل اجتہادیہ کی قسم اول میں شامل ہے کیوں کہ فقہاء احناف میں سے امام علاء الدین حصکفی سے لے کر حضرت امام ابن عابدین تک معتبر مجتہدین کی غیر معمولی تعداد نے گزشتہ سطور میں ہمارے بیان کردہ حوالہ جات کے مطابق صراحتاً اسے جائز قرار دیا ہے جبکہ فقہاء مالکیہ کی طرف سے حضرت امام ناصر الدین لقانی جیسے جلیل القدر امام نے بھی اس کے جواز کے ساتھ تصریح

ہے، جس کے متعلق حضرت ابن عابدین نے فرمایا؛

"وَقَدِ اشْتَهَرَ فُتْيَاهُ فِي الْمَشَارِقِ وَ الْمَغَارِبِ وَ تَلَقَّاهَا عُلَمَاءُ عَصْرِهِ بِالْقَبُوْلِ"

امام ناصر الدین مالکی کا فتویٰ تمام مشرقی و مغربی ملکوں میں مشہور ہوا اور اس کے ہم عصر علماء نے بلا تردید اسے قبول کیا ہے۔

ر شوافع و احناف کی طرف سے اگرچہ متقدمین سے اس کے جواز یا عدم جواز کے ساتھ تصریح کہیں منقول نہیں ہے لیکن فتاویٰ شامی کی تصریح کے مطابق مشرقی ممالک سے لے کر مغربی ممالک تک امام ناصر الدین لقانی کی طرف سے اس کے متعلق فتویٰ جواز کی شہرت کو دیکھنے کے بعد ان حضرات کا خاموش رہنا ہی ان کی طرف سے اجماع سکوتی اور دلیل جواز ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ فتاویٰ درمختار اور فتاویٰ اشباہ و نظائر میں اس کے جواز کو عرف خاص پر بنا کیا گیا ہے۔

اس کے متعلق اولین بات یہ ہے کہ فتاویٰ اشباہ و نظائر اور دُرِمختار جیسی معتبر ترین کتابوں کا عرفِ خاص کو بنا احکام کے لیے معتبر جاننا ہی ہمارے لیے دلیل کافی و شافی ہے جبکہ درّ مختار کی اس عبارت "اَلْاَحْکَامُ تَنْبَنِیْ عَلَی الْعُرْفِ" کی توثیق کرتے ہوئے اس کے شارح امام ابن عابدین کی طرف سے فتاویٰ شامیہ، جلد 4، صفحہ 211 پر ﴿فَیُعْتَبَرُ فِی کُلِّ اَقْلِیْمٍ وَفِی کُلِّ عَصْرٍ عُرْفُ اَهْلِهٖ﴾ یعنی ہر علاقہ و ہر زمانہ کے اہل کا عرف معتبر سمجھا جائے گا، کہہ کر عرفِ خاص کے معتبر ہونے کو ترجیح دی ہے، اس کے بعد اسے مرجوح و نامعتبر قرار دینے کی جرأت کون کوسکتا ہے۔

دوسری بات:۔ جس زمانہ میں ان حضرات نے پیش نظر مسئلہ کو عرف خاص سمجھا تھا، وہ آج سے تین سو سال قبل کا زمانہ تھا۔ اُس وقت ذرائع مواصلات کی سہولت نہ ہونے کی وجہ سے مختلف ممالک کے باسیوں کا ایک دوسرے کے عرف سے آگاہ ہونا بھی مشکل تھا جبکہ آج کے دور میں پوری دنیا ایک شہر کی طرح سہل الوصول ہونے کی بنا پر اُس وقت کا عرف خاص آج کا عرف عام ہو چکا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کے مختلف شہروں میں مختلف جائیداد کی مروّجہ پگڑی کو مختلف ناموں کے ساتھ پہچانا جاتا ہے۔ آج

سے ساڑھے سات سو سال قبل جب اس کی ابتداء ہوئی تھی تو ''خلو'' کے نام سے مشہور تھی، بعض ملکوں میں اب بھی اِسی نام سے مشہور ہے۔ بعد میں متعدد ملکوں میں مروّج ہوتی گئی تو کسی جگہ میں پگڑی، کہیں لُنگی اور کہیں مرصد، کہیں جلسہ، فروغ، کردار، خلوالرجل، حق القرار، فراغ، انزال، خلوالید وغیرہ ناموں کے ساتھ ہر علاقہ کے اپنے اپنے عرف وزبان کے مطابق مشہور ہوئی، ایسے میں کون اسے عرفِ خاص کہہ سکتا ہے۔

لہٰذا دورِ حاضر کے حوالہ سے پگڑی کا موجودہ مسئلہ پوری دنیا میں نہ سہی کم از کم آدھی دنیا کی مارکیٹوں میں عرفِ عام ہونے کی بناپر اسلام کے جامع اور مُشفقانہ مزاج کے مطابق جواز ہی کا متقضی ہے لیکن مجھے تعجب ہو رہا ہے کہ حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی (جسٹس وفاقی شرعی عدالت)، برادرم مولانا غلام رسول سعیدی اور محترم مولانا گوہر رحمٰن جیسی علمی شخصیات نے اس واضح جائز مسئلہ کو ناجائز قرار دے کر آدھی دنیا کے مسلمانوں کو پریشانی وحرج میں مبتلا کر دیا۔ مولانا غلام رسول سعیدی نے یہ کہہ کر ''قبضہ دینا کوئی حسی اور عینی چیز یا مال نہیں ہے اِس لیے یہ بیع باطل ہے۔'' (شرح مسلم شریف، ج4، ص168) اسے عقد بیع تسلیم کرنے کے بعد بغیر شرعی تحقیق کے باطل قرار دیا جبکہ باقی دونوں حضرات نے کافی کتابوں کے حوالہ جات اور بحث وتمحیص کے بعد اسے عقد اجارہ کے لیے شرط فاسد، حرام اور رشوت قرار دیا ہے۔ اِن تینوں بے محل دفعات پر جتنا افسوس کیا جائے اور ان کا رد کیا جائے کم ہے، خاص کر رشوت کا حکم اس پر لگانا ایسا ہی بے محل ہے جیسے بعض حضرات نے 10 روپیہ کی چیز کو نقدی سودا کی صورت میں 10 روپیہ پر اور اُدھار کی صورت میں 20 روپیہ پر بیچنے کو سود، ربا اور حرام سے تعبیر کر کے مسلمانوں کے لیے مشکلات پیدا کرنے کے ساتھ التباس الحق بالباطل کر دیا ہے۔ ہمارے تعجب کی انتہا ہو رہی ہے کہ ان حضرات نے عرفِ عام میں مروج پگڑی کو کس طرح رشوت میں شامل کر دیا؟ جبکہ فی الواقع وہ اس کے جنس یعنی حرام میں داخل ہی نہیں ہے یہ اِس لیے کہ حرام اپنے مفہوم کے اعتبار سے ایک جنس ہے جس کے تحت ہزاروں لاکھوں کی تعداد میں انواع متبائینہ درج ہیں ان میں سے ایک

م رشوت بھی ہے۔
ھے یقین ہے کہ یہ محترم علمی شخصیات مفہوم انسان کے تحت مندرج اصناف متبائینہ (مرد، عورت، خنثیٰ
شکل) کو سمجھنے کی طرح ہی کتب فقہ میں بیان شدہ رشوت کی مندرجہ ذیل مخصوص ومحدود اقسام واصناف
کو بھی بخوبی سمجھتے ہیں کہ رشوت حق کو باطل یا باطل کو حق ثابت کرنے کی غرض سے یا کسی ظالم رشوت خور
کو رشوت دیئے بغیر مشخص ومتعین حق کا حصول ناممکن ہو یا کسی ظالم کو کچھ دیئے بغیر ظلم سے تحفظ ناممکن
ہو، ایسی اضطراری صورتوں کے ساتھ ہی خاص ہے، جو کسی صورت میں بھی مروّجہ پگڑی کے اندر ہرگز نہیں
پائی جاتی۔ (وَاِلَی اللّٰهِ الْمُشْتَکٰی)
اس کے علاوہ یہ بات بھی باعث افسوس ہے کہ ان حضرات نے جن کتابوں کا حوالہ دیا ہے یا
ان کی عبارات کو مذکورہ تینوں دفعات کے اثبات کے لیے نقل کیا ہے اُن کا اِن دفعات کے ساتھ دور کا
بھی تعلق نہیں ہے بلکہ وہ حوالہ جات وعبارات مروّجہ پگڑی کے حوالہ سے اِن دفعات کے سراسر خلاف
ہیں۔ مثال کے طور پر حضرت محمد علیش مالکی کی فتح العلی المالک، جلد 2، صفحہ 201 اور حاشیۃ عدوی علی
الخرشی جلد 7، صفحہ 79 سے محترم مولانا تقی عثمانی نے جو عبارات نقل کیں ہیں ان میں معمولی فرق کے
ساتھ بالترتیب یہ الفاظ موجود ہیں؛

”وَفَائِدَۃُ الْخُلُوْ اَنَّهٗ یَصِیْرُ کَالمِلْکِ وَیَجْرِیْ عَلَیْهِ الْبَیْعُ وِالْاِجَارَۃُ وَالْهِبَۃُ وَ وَفَاءُ الدَّیْنِ وَالْاِرْث“

پگڑی کا فائدہ یہ ہے کہ جائیداد مملوکہ میں وہ مِلک بن جاتا ہے اور جائیداد موقوفہ میں مِلک تو
نہیں ہوتا لیکن ملک کی طرح ہی ہوتا ہے کہ پگڑی پر خریدنے والے کو اس کا بیچنا، کسی دوسرے کو
اجارہ پر دینا، ہبہ کرنا، قرض کی ادائیگی کرنا اور اس کے مرنے کے بعد ورثاء کا اس میں وارث
ہونا، یہ تمام تصرفات جائز ہوتے ہیں۔
افسوس کے سوا اور کیا کیا جاسکتا ہے کہ خود ان حضرات کی نقل کردہ کتابوں کی ان عبارات میں

واضح الفاظ کے ساتھ خلو کو بیچنے، وقف کرنے، ہبہ کرنے اور بعد الموت اس میں میراث جاری ہونے کا جواز موجود ہونے کے باوجود یہ حضرات اسے مجرد حق کرایہ داری قرار دے رہے ہیں حالانکہ بغیر حق ملکیت کے مجرد کرایہ دار کو ہرگز جائز نہیں کہ وہ محض کرایہ دار ہوتے ہوئے اپنے زیر تصرف کرایہ کی جائیداد کو آگے فروخت، ہبہ، وقف کر سکے، اسے بیچ کر قرض کی ادائیگی کر سکے یا اس کے ورثاء بطور میراث اسے تقسیم کر سکے بلکہ یہ سب کچھ محض اس لیے جائز قرار دیئے جا رہے ہیں کہ خلو پگڑی والا جائیداد مملوکہ کا من حیث القبضہ والتصرف حقیقۃً مالک ہو چکا ہے اور جائیداد موقوفہ کا من حیث القبضہ والتصرف حکماً مالک ہو چکا ہے اگرچہ یہ دونوں مِلک ناقص ہیں جیسا کہ سابقہ سطور میں ہم اس کی پوری تفصیل بیان کر آئے ہیں ورنہ دنیا بھر میں کسی بھی مجرد حق کرایہ داری والا محض کرایہ دار کو کرایہ کی جائیداد میں مذکورہ تصرفات کی اجازت نہیں ہو سکتی۔

مفتی محمد تقی عثمانی صاحب کا بطور خلاصہ بحث تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ کے حوالہ سے یہ کہنا کہ "جب تک کرایہ کی جائیداد کے ساتھ کوئی دوسری مستقل چیز متصل یا غیر متصل سکنیٰ وجدک کی طرح موجود نہ ہو تو محض گھر یا دوکان کی مروجہ پگڑی رشوت وحرام ہے" بھی بوجوہ مفتی صاحب کی غلط فہمی ہے اِس لیے کہ ان دونوں حوالوں میں سکنیٰ کا معنیٰ محض پرانا قبضہ سمجھ کر اس کے بیچنے کے جواز سے خلو کے بیچنے کے جواز پر استدلال کرنے والوں پر رد کیا گیا ہے۔ تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ کی یہ عبارت؛

"وَهُوَ غَيْرُ الْخُلُوْ الَّذِیْ هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْقِدَمِيَّةِ وَوَضْعِ الْيَدِ خِلَافًا لِمَنْ زَعَمَ اَنَّهُ هُوَ وَاسْتَدَلَّ بِذٰلِکَ عَلٰی جَوَازِ بَيْعِ الْخُلُوْ فَاِنَّهُ اِسْتِدْلَالٌ فَاسِدٌ لِمَا عَلِمْتَ مِنْ اَنَّ السُّكْنٰى اَعْيَانٌ قَائِمَةٌ مَمْلُوْكَةٌ" (۴)

سکنیٰ کا معنیٰ پرانا قبضہ نہیں ہے جس کو خلو بھی کہا جاتا ہے، خلاف اس شخص کے جس نے اس کو عین پرانا قبضہ سمجھ کر اس کے فروخت کے جواز پر استدلال کیا ہے اس لیے کہ یہ استدلال فاسد ہے کیوں کہ تم نے سمجھ لیا ہے کہ سکنیٰ محض پرانا قبضہ کا نام نہیں ہے بلکہ وہ اعیان قائمہ مملوکہ

ہے (کرایہ داری کی جائیداد میں پرانے کرایہ دار کی بنائی ہوئی مستقل چیزیں ہیں)۔
ابن عابدین کی اس عبارت کا عرف عام میں مروجہ پگڑی کے ساتھ دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ اس عبارت سے مروجہ پگڑی کے عدم جواز پر استدلال کرنا "سوال گندم جواب جو" کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ (وَلِلّٰہِ الْحَمْد، اَوَّلاً وَّاٰخِرًا، ظَاہِرًا وَّبَاطِنًا)

وَاَنَا العَبْدُ الفَقِیْرُ اِلَی اللہ الغَنِی

پیر محمد چشتی (پشاور)......26/8/2000

حوالہ جات

(۱) مشکوٰۃ شریف، باب الاعتصام بالکتاب والسنة، ص32.

(۲) الفقه الاسلامی و ادلته، ج4، ص751، مطبوعه دارالفکر دمشق شام.

(۳) فتاوی خیریه علیٰ هامش تنقیح الفتاوی الحامدیه، ج1، ص292 تا 294.

(۴) تنقیح الفتاویٰ الحامدیه، ج2، ص219.

شلوار ٹخنوں سے نیچے یا اوپر

مہربانی کر کے مندرجہ ذیل سوالات کا جواب ماہنامہ آواز حق میں شائع کر کے ثواب دارین حاصل کریں۔

پہلا سوال:۔ چند دنوں پہلے ٹیلیوژن کے مذہبی پروگرام میں لوگوں کے سوالات کا جواب دینے والے مفتی صاحب نے فرمایا کہ نماز میں شلوار ٹخنوں سے نیچے ہو تو نماز مکروہ ہو جاتی ہے اِس لیے شلوار کو پنڈلی کے نصف تک اونچا رکھنے کا حکم ہے۔ کیا یہ فتویٰ درست ہے؟

دوسرا سوال:۔ جس حدیث میں شلوار کا ٹخنوں سے نیچے ہونے پر نماز کے مکروہ ہونے کا فرمایا گیا ہے اِس کی کیا حکمت ہے؟ انسان بہت عاجز ہے اگر بھول کر بے خیالی میں ایسا ہو جائے کیا پھر بھی اُس کی نماز خراب ہوگی؟

تیسرا سوال:۔ بعض حدیثوں میں اِس کی سزا دوزخ کی آگ بتائی جاتی ہے اور بعض میں زمین میں گاڑنا اور بعض میں اللہ کی نظر رحمت سے محرومی بتائی جاتی ہے تو اس تعارض کا کیا جواب ہوگا؟

السائل:۔ مولانا محمد رسول، خطیب جامع مسجد ضلع کچہری پشاور

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

الجواب:۔ شلوار ہو یا تہبند یا کوئی بھی لباس حالت نماز یا بیرون نماز بغیر کسی مجبوری کے از روئے تکبر ٹخنوں سے نیچے رکھنا تمام فقہاء و مذاہب کے نزدیک حرام ہے۔ صرف حالت نماز کی تخصیص نہیں ہے البتہ فرق صرف اتنا ہے کہ نماز خشوع و عاجزی کی حالت ہوتی ہے۔ جس میں کسی بھی حوالہ سے تکبر کرنا بجائے خود حرام و معصیت ہونے کے ساتھ نماز کی روح کے بھی منافی ہے۔ اس طرح ادا کی جانی والی نماز بالیقین واجب الاعادہ ہے کہ دوبارہ پڑھی جائے لیکن تکبر چونکہ دل کا عمل ہے ظاہر میں نہیں دیکھا جا

سکتا اس لیے اگر کوئی شخص بغیر تکبّر کے ایسی نماز پڑھ رہا ہو تو اُس کی یہ نماز بھی درست ہے وہ خود بھی گناہ گار نہیں ہے۔ دراصل اس مسئلہ سے متعلق جو حدیثیں آئی ہوئیں ہیں اُن سب میں اس عمل کے ناجائز و ممنوع ہونے کی علت تکبّر بتائی گئی ہے۔ جیسے بخاری شریف کتاب اللباس میں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت سے آیا ہے؛

''اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ لَا يَنْظُرُ اللّٰهُ اِلٰى مَنْ جَرَّ ثَوْبَهٗ خُيَلَاءَ''(۱)

یعنی اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اُس شخص کی طرف نظر رحمت نہیں فرماتا جو تکبّر کی وجہ سے کپڑا نیچے لٹکاتا ہے۔

صرف یہی ایک حدیث نہیں ہے بلکہ اس موضوع میں اور بھی بہت سی روایات حدیث کی کتابوں میں موجود ہیں جن میں اس قسم کی مختلف انداز کی وعیدوں کا اور سزاؤں کا ذکر آیا ہے۔ مثال کے طور پر بخاری شریف کی کتاب اللباس میں ہی حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے آیا ہے جس میں اللہ کے حبیب رحمتِ عالم ﷺ نے فرمایا؛

''مَا اَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الْاَزَارِ فَفِي النَّارِ''(۲)

یعنی جس کا تہبند ٹخنوں سے نیچے ہو وہ آگ میں ہوگا۔

اِس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے محدثین کرام نے لکھا ہے جیسے کرمانی شرح بخاری میں ہے کہ یہ عمل اہل نار کا ہی ہوسکتا ہے۔ کیوں کہ کوئی بھی صحیح مسلمان تکبّر نہیں کرسکتا اور اسی بخاری شریف میں آیا ہے کہ ایک شخص از روئے تکبّر ایسا کررہا تھا تو اللہ تعالیٰ نے اُسے زمین میں دھنسا دیا تو وہ قیامت تک زمین کے اندر نیچے کی طرف ہی دھنستا جائے گا۔ الغرض اس قسم کی جتنی بھی سزائیں مذکور ہوئیں ہیں وہ سب کی سب تکبّر کی وجہ سے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی شان عدل کا یہ کمال ہے کہ ہر جرم کی سزا اُس کے معنوی تقاضوں کے مطابق ہی دیتا ہے۔ جیسے قرآن شریف میں فرمایا؛

''جَزَآءً وِّفَاقًا''(۳) یعنی مجرموں کو جتنی سزائیں دی جاتی ہیں یہ اُن کے جرائم کے مطابق ہی ہیں۔

تکبّر کرنے والے شخص میں چونکہ غرور و بڑائی کی ہوا بھری ہوئی ہوتی ہے اور وہ اپنے آپ کو معزز، طاقتور اور مافوق تصور کر کے دوسروں پر شیخی جتلانے والا ہوتا ہے جس کا معنوی تقاضا یہ ہے کہ اُسی تناسب سے اُس کو لاچار و عاجز اور ذلیل و خوار کیا جائے جس وجہ سے اُسے آگ میں ڈالنے، زمین میں دھنسانے اور خالق و مالک جل جلالہٗ کی نظرِ رحمت سے محروم کیے جانے کی وعیدوں اور سزاؤں کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔ جن میں سے آگ میں ڈالنے اور زمین میں دھنسانے کی صورتوں میں اُس کی جو ذِلّت ہوتی ہے اُس کے تصور سے ہی انسان کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ جہاں تک اللہ تعالیٰ کی نظرِ رحمت سے محرومی کی سزا ہے تو یہ غیر محسوس اور غیر مرئی ہونے کی وجہ سے خالصتاً معنوی امر ہے اور مجرموں کو ملنے والی جملہ سزاؤں کی بنیاد ہے کیوں کہ انسانوں کو شاملِ حال جملہ آسائشوں، نعمتوں، رونقوں، عزتوں اور بلندیوں کی بنیاد اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی ہے۔ اگر ایک لحظہ کے لیے بھی رحمت خداوندی کی جھلک انسان سے منقطع ہو جائے تو اُس کا نام و نشان مٹ جاتا ہے۔

مجرموں کو جتنی سزائیں ملتی ہیں اِن سب کی بنیادی اور قریبی وجہ اس جوہر کمال سے حسب الجرائم کمی ہے۔ مثال کے طور پر گناہ صغیرہ ارتکاب کرنے والا خود کو اِس جوہر کمال سے نہایت ضعیف اور اقل قلیل شرح تناسب سے محروم کرتا ہے، جس کی پیمائش اللہ ہی کو معلوم ہے۔ اور گناہ کبیرہ کے ارتکاب کرنے والا مجرم نسبۃً زیادہ شرح تناسب سے خود کو اِس سے دور کر دیتا ہے، اس کی پیمائش و مقدار بھی اللہ ہی کو معلوم ہے۔ اِسی تناسب سے جتنا جرم کی نوعیت اور حجم زیادہ ہوتا ہے اُتنا رحمت خداوندی کے جوہر کمال سے خودکار نظام قدرت کے تحت دوری واقع ہوتی ہے۔ جیسے خلائق کو وجود بخشنے والی ذات صرف اور صرف اللہ وحدہٗ لاشریک کی ہے، جس میں اُس کے ساتھ کوئی اور شریک نہیں۔ اسی طرح مکافات اعمال کے اِس خودکار نظام عدل کا واحد خالق اللہ ہی ہے اور مجازات اعمال کے سلسلہ میں محض یہ تصور کہ گناہوں کی سزا صرف آخرت میں ملے گی غلط ہے۔ آخرت بالیقین یوم الدین ہے اور جزا و سزا کی آخری جگہ ہے جس پر ایمان رکھے بغیر کوئی شخص مسلمان نہیں ہو سکتا۔ لیکن گناہوں پر قدرت کی طرف

ے خودکار نظام عدل کے مطابق دُنیا میں سزاؤں کے ملنے سے انکار کرنا بھی جہل محض ہے۔ بلکہ ہر جرم
ر ہر بے اعتدالی کسی نہ کسی طریقے سے رحمت خداوندی سے اپنے جرم کے شرح تناسب کے مطابق
روی کا سبب ہے۔ اُس کے بعد رحمت خداوندی کے اس جوہر کمال سے محرومی کا شرح تناسب اور اُس
نوعیت جا ہے جو بھی ہو کبھی مختلف سزاؤں کی شکل میں اسی دُنیا میں ظاہر ہو جاتی ہے کبھی جلدی کبھی دیر
ے اور کبھی مرنے کے بعد عالم برزخ میں اور بعض بے اعتدالیاں ایسی ہیں جن کی سزائیں اسی ترتیب
کے مطابق میدان حشر میں بعض پل صراط میں اور بعض دوزخ کے عذاب کی صورتوں میں ظاہر ہو جاتی
یں اور بعض ایسے بھی ہیں جن کی سزاؤں کا ظہور صرف آخرت میں ہی ہو سکتا ہے۔

بہر تقدیر مکافات اعمال کے نظام عدل میں ٹھہراؤ نہیں ہے بلکہ وہ ہر آن جملہ کائنات میں
جاری وساری ہے۔ جو اللہ کے فرمان ''کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ''(۴) کی ایک جھلک ہے۔ اس کے
ساتھ یہ بھی ہے کہ کس گناہ و بے اعتدالی پر کیا سزا کتنی اور کب ملتی ہے؟ یہ سب کے سب اُمورِ غیبیہ ہیں
جب تک اللہ تعالیٰ جل جلالہٗ کسی کو کچھ نہ بتائے اُس وقت تک اِن کو سمجھنے کا کوئی ذریعہ انسان کے پاس
نہیں ہے۔ یہی حال اعمالِ صالحہ پر مرتب ہونے والی جزاؤں کا بھی ہے کہ کس عملِ صالح پر کیا اجر کتنا،
کب اور کیوں ملتا ہے؟ جب تک اس خودکار نظامِ عدل کا خالق و مالک وحدہٗ لاشریک کسی کو نہ بتائے
تب تک اِن کا ادراک ناممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ جل جلالہٗ نے جن اعمال صالحہ پر جس حد تک جزا
دینے کا وعدہ فرمایا ہے، خبر دی ہے، وحی کی ہے، اور پیغمبر کریم رحمت عالم ﷺ کو بتایا ہے یا جن بے
اعتدالیوں پر جس حد تک سزا دینے کی وعید فرمائی ہے اور بتایا ہے اُسی حد تک عقیدہ رکھنے کا حکم ہے۔
اُس کے سوا کسی عمل صالح کی جزا یا کسی عمل طالح کی سزا اور اُس کی مقدار یا وقت بتانا گناہ و بدعت کے
سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ جس کی اجازت اسلام میں نہیں ہے اور اسلام کے اس مسلمہ اُصول کی روشنی میں
بزرگان دین اور حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی جیسے حقائق شناس اہل کشف کاملین نے اللہ کے
فرمان ''وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ'' کا جو اسلامی فلسفہ بتایا ہے اُس کے مطابق یہ مسئلہ اپنی جگہ

ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ انسان سے سرزد ہونے والی ہر بے اعتدالی چاہے صغیر ہو یا کبیر، حقوق اللہ سے متعلق ہو یا حقوق العباد سے۔ بہر حال اپنے معنوی وزن و حجم کے شرح تناسب کے مطابق رحمت خداوندی کے جوہر کمال، آسائش، نعمت اور عروج و رفعت سے محرومی کا موجب ہے اور آگے اس محرومی کے نتائج اپنے اپنے اوقات مرہونہ کے مطابق جزا و سزا کے نام سے مرتب ہوتے ہیں گویا انسان سے صادر ہونے والی ہر بے اعتدالی بلاواسطہ اُس کے بہرۂ رحمت کو متأثر کرتی ہے۔ آگے حصۂ رحمت کی یہ کمی اللہ کے فرمان ''وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ'' (۵) کے رموز و اسرار کے عین مطابق مختلف سزاؤں کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

پیشِ نظر مسئلہ میں بھی ایسا ہی ہے کہ تکبّر جیسے گناہ کبیرہ اور باطنی بے اعتدالی کا چاہے جس حوالہ سے بھی ارتکاب کیا جائے وہ اپنی باطنی اور معنوی نحوست کی بنا پر مقررہ حصۂ رحمت سے محروم کر دیتا ہے۔ جس کی تعبیر جرّ الازار کی سزا بیان کرنے والی اس حدیث ''لَا يَنظُرُ اللّٰهُ اِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ'' کے الفاظ میں کی گئی ہے۔ آگے اللہ کی نظرِ رحمت سے محرومی کسی کے حق میں زمین کے اندر دھنسائے جانے کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور کسی کے حق میں عذابِ جہنم کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور کسی کو اس جہان میں ہی اُس کے منطقی نتیجہ کے ساتھ دوچار ہونا پڑتا ہے کسی کو آخرت میں۔ لہٰذا اِن حدیثوں میں مذکورہ متکبرانہ عمل کی سزاؤں کے حوالہ سے کوئی تعارض نہیں ہے۔

اِس کے علاوہ اس مسئلہ کے فقہی احکام محدّثین کرام کی تشریح کے مطابق اس طرح ہیں کہ ازروئے تکبّر ایسا کرنا قطعاً حرام اور کبیرہ گناہ ہے تکبّر کی لعنت دل میں موجود ہو تو پھر ٹخنوں کے نیچے لٹکانے یا ٹخنوں سے اوپر رکھنے کا کوئی فرق ہی نہیں ہے۔ ان دونوں صورتوں میں عِلت حرمت ایک ہونے کی بنا پر کبیرہ گناہ ہونے اور عذاب کے موجب ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر تکبّر کے بغیر ایسا کر رہا ہو تو اس صورت میں اُس کے حرام ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لیکن ناجائز پھر بھی ہے لیکن اِس کی نوعیتیں مختلف ہیں۔ اگر اسلامی حکم سمجھ کر ایسا کر رہا ہے تو اس صورت میں جہالت کے ساتھ

بدعت اعتقادی و عملی کی معصیت بھی ہے اور اگر محض رواج یا عادت کے طور پر ایسا کر رہا ہے اس صورت میں محض جہل ہے۔

یہ تفصیل اِس لیے ہے کہ دراصل شلوار و ازار کو نصف ساق تک اونچا رکھنے کا استحبابی حکم ہے، یعنی نصف ساق تک اُونچا رکھنے کو فقہاء کرام نے مستحب قرار دیا ہے اور اُس کے نیچے ٹخنوں کے قریب اوپر تک جواز و رخصت کے درجہ میں ہے جبکہ ٹخنوں کے نیچے زمین تک پہنچانے کو اِن حدیثوں میں ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ ممنوعات شرعیہ سب یکساں نہیں ہوتے بلکہ درجہ بندی کے حوالہ سے اُن کی مندرجہ ذیل پانچ قسمیں ہیں۔(۱) حرام، (۲) مکروہ تحریم، (۳) اسائت، (۴) مکروہ تنزیہ اور (۵) خلافِ اُولیٰ۔ اب اس بات کو دیکھنا ہے کہ بغیر کسی مجبوری کے اور بغیر تکبّر کے شلوار گھٹنوں سے نیچے رکھنے کی نوعیت کون سی ہے؟ اور اُس کی حکمت و فلسفہ کیا ہے؟۔ اسے سمجھنے کے لیے اصل مسئلہ کی جملہ صورتوں کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ جن میں سے تین کا اجمالی بیان گزشتہ سطور میں آ چکا ہے کہ؛

پہلی صورت:۔ از روئے تکبّر ایسا کرنا قطعی حرام ہے اور اس حالت میں پڑھی گئی نماز ناجائز اور واجب الاعادہ ہے۔

دوسری صورت:۔ شرعی حکم سمجھ کر ایسا کرنا بدعت و گمراہی ہے اور اس نوعیت کی بدعت کے جو احکام ہیں وہ اس پر بھی لاگو ہوں گے جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس سے توبہ لازم ہے او راس حالت میں پڑھی گئی نماز واجب الاعادہ ہے۔

تیسری صورت:۔ بغیر تکبّر یا بغیر معکوسی تصور کے محض عادت یا رواج کے طور پر ایسا کرنا نہ بدعت ہے نہ حرام بلکہ جہل ہے۔ جو قابل مذمّت ہونے کے ساتھ قابل اصلاح بھی ہے اور خلاف اولیٰ ہونے کے ساتھ لازم الاجتناب بھی ہے، جس کے شرعی احکام میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس حالت میں پڑھی گئی نماز مکروہ تنزیہ یا خلاف اولیٰ ہونے کی بناء پر واجب الاعادہ نہیں ہے۔

چوتھی صورت:۔ کسی مجبوری کی وجہ سے ایسا کرنا مثال کے طور پر ٹخنوں سے کافی نچلے حصہ میں زخم

ہو جس میں مکھیوں کے بیٹھنے کا اندیشہ ہو جس سے بچنے کے لیے ایسا کر رہا ہو تو خلاف اولیٰ بھی نہیں ہے چہ جائے کہ گناہ ہو۔

پانچویں صورت:۔ مذکورہ صورتوں میں سے کوئی ایک بھی نہ ہو بلکہ محض بے توجہی یا جلدی کرنے کی وجہ سے یعنی غیر ارادی طور پر ایسا کیا جا رہا ہو تو یہ غیر اختیاری عمل ہونے کی بنا پر ممنوعات شرعیہ کی فہرست سے ہی خارج ہے۔ ایسے میں اُسے خلاف اولیٰ یا گناہ ہونے یا نماز پر اثر انداز ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا چہ جائیکہ اس کے حرام و مکروہ ہونے کا قول کرنا جائز ہو سکے یا اس حالت میں پڑھی گئی نماز کے خراب ہونے کا فتویٰ صادر کرنا کسی ہوش مند مفتی کا عمل ہو سکے۔

شلوار کو ٹخنوں سے نیچے رکھنے کی اِن صورتوں کی جو شرعی حیثیات ہم نے بیان کی یہ کسی ایک فقہ کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ بلکہ اہل سنت کے چاروں مذاہب کا متفقہ فتویٰ ہے۔ جیسے فقہ حنفی کے محدث بدر الدین عینی نے عمدۃ القاری شرح بخاری، ج 21، ص 296 میں لکھا ہے:

"وَفِيهِ دَلَالَة عَلٰى اَنَّ جَرَّ الْاِزَارِ اِذَالَمْ يَكُنْ خُيَلَاءَ جَازَ وَلَيْسَ عَلَيْهِ بَأْسٌ"

اور صفحہ 299 پر لکھا ہے:

"فَاِنَّهٗ لَابَأْسَ بِهٖ مِنْ غَيْرِ كَرَاهَةٍ وَّكَذٰلِكَ يَجُوْزُ لِدَفْعِ ضَرَرٍ"

نیز ملا علی القاری الحنفی نے مرقات شرح مشکوٰۃ، ج 4، ص 418 میں لکھا ہے:

"فَاِنْ كَانَ لِلْخُيَلَاءِ فَهُوَ مَمْنُوْعٌ مَنْعَ تَحْرِيْمٍ وَّاِلَّا فَمَنْعَ تَنْزِيْهٍ"

یعنی اگر ٹخنوں سے نیچے لٹکانا تکبر کی بنا پر ہے تو وہ حرام ہے ورنہ مکروہ تنزیہی ہے۔

نیز فتاوی عالمگیری، ج 5، ص 333 پر ہے:

"اِسْبَالُ الرَّجُلِ اِزَارَهٗ اَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ اِنْ لَمْ يَكُنْ لِلْخُيَلَاءِ فَفِيْهِ كَرَاهَةُ تَنْزِيْهٍ"

یعنی اگر آدمی کا چادر کو ٹخنوں کے نیچے لٹکانا تکبر کی وجہ سے نہ ہو تو پھر اس میں کراہت تنزیہی

ہے۔
وی الشافعی نے شرح مسلم، ج2، ص195 مطبوعہ مع المسلم پر لکھا ہے؛
فَمَانَزَلَ عَنِ الْكَعْبَيْنِ فَهُوَ مَمْنُوْعٌ فَإِنْ كَانَ لِلْخُيَلَاءِ فَهُوَ مَمْنُوْعٌ مَنْعَ تَحْرِيْمٍ وَ
لَافَمَنْعُ تَنْزِيْهٍ"
یعنی ٹخنوں سے نیچے ممنوع ہے، پس اگر تکبر کی وجہ سے ہوتو وہ منع تحریم ہے ورنہ منع تنزیہ ہے۔
امام محمد ابن یوسف الکرمانی الشافعی نے شرح بخاری، جلد 21، صفحہ 53 پر لکھا ہے؛
"ان الْجَرَّ الْمُحَرَّمِ مَا كَانَ لِلْخُيَلَاءِ وَامَّامَالَمْ يَكُنْ لَهَافَلَابَأْسَ بِهٖ"
یعنی ٹخنوں سے نیچے لٹکانے کی حرمت تب ہے جب وہ تکبر کی وجہ سے ہو اور جو تکبر کی وجہ سے
نہیں ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔
ابن قدامہ حنبلی نے المغنی، ج1، ص505 پر لکھا ہے؛
"يُكْرَهُ اِسْبَالُ الْقَمِيْصِ وَالْاِزَارِ مُطْلَقًا وَكَذٰلِكَ السَّرَاوِيْلِ"
اس کے بعد لکھا ہے؛
"فَاِنْ فَعَلَهٗ خُيَلَاءِ فَهُوَ حَرَامٌ لِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: مَنْ جَرَّ ثَوْبَهٗ خُيَلَاءِ لَمْ يَنْظُرِ اللّٰهُ
اِلَيْهِ"

کل مذاہب اہل سنت اکابرین کی ان تصریحات میں ہماری مذکورہ تحقیق کے مطابق پہلی، تیسری، چوتھی اور پانچویں صورتوں کے احکام صراحتاً مذکور ہوئے ہیں یعنی تکبر کی وجہ سے ایسا کرنے کی صورت کا حرام ہونا اور کسی مجبوری کی وجہ سے ایسا کرنے کی صورت کا بلا کراہت جائز ہونا اور عادت ورواج کے طور پر ایسا کرنے کی صورت میں قابل اصلاح جہل ہونا اور غیر ارادی طور پر ایسا ہونے کا جائز ہونا۔ جیسے بالترتیب مرقات شرح مشکوۃ، کرمانی شرح بخاری، فتاوی عالمگیری اور عمدۃ القاری شرح بخاری کے مذکورہ حوالہ جات سے معلوم ہو چکا۔ جبکہ دوسری صورت کا کوئی ذکر سلف صالحین کی کتابوں

میں نہیں ملتا جس کی طرف ان بزرگوں کی توجہ نہ ہونے کی وجہ ہماری فہم کے مطابق اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ ان حضرات کا کسی ایسے معکوس الفکر جاہل سے واسطہ نہیں پڑا ہوگا جو ممنوع شرعی کو کارِ ثواب تصور کر کے ارتکاب کر رہا ہے۔ ایسے جُہلا کی موجودگی کی طرف اگر اُن کی توجہ مبذول ہوئی ہوتی یا اُن کا کسی ایسے قابلِ رحم جاہل سے واسطہ پڑا ہوا ہوتا تو ضرور اِسے بھی ذکر کرتے جیسے ہم کر رہے ہیں۔

اِس حوالہ سے ایک ایسے شخص سے ہمارا واسطہ پڑا ہے جو اس معکوس الفکری میں ایسا مبتلا تھا کہ اُس کی اصلاح کی اُمید ہی نہیں کی جا سکتی تھی جب میں نے اُسے سمجھایا اور اس کے دُنیوی و اُخروی نقصانات سے آگاہ کر کے مذکورہ حدیث کا حوالہ دیا تو فورِ جہل کی بنا پر اُس نے کہا کہ میں عبادت سمجھ کر ایسا کرتا ہوں تاکہ وہابیہ کی مخالفت ہو جائے۔ میں نے ایک ایسا شخص بھی دیکھا ہے جس کی شلوار زمین کے ساتھ لگنے کی وجہ سے ہمیشہ آلودہ رہتی تھی۔ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے اسلامی جذبہ کے تحت جب میں نے اُسے نصیحت کی تو اُس نے جواب دیا کہ فرقہ رائیونڈیہ والے شلوار اُونچی رکھتے ہیں، میں اُن کے خلاف کرنے کو ثواب تصور کر کے ایسا کرتا ہوں۔ مذہبی تعصب کا یہ عالم کہ اپنے کسی ناپسند گروہ کی مخالفت میں ایک شرعی حکم کو پامال کرنا، اُس کی بابت معکوس تصور قائم کرنا اور اِس معکوس العملی کو عبادت و کارِ ثواب جاننا بدعت کی بدترین قسموں میں شامل ہے اگر سلف صالحین کے زمانہ میں جہالت کے مارے ہوئے ایسے بدعت کار موجود ہوتے تو وہ بھی اُن کے اس فعلِ شنیع کی شرعی حیثیت کا اظہار فرماتے۔

اسلاف کے کلام میں تدافع کا اشتباہ اور اُس کا جواب:۔

پیشِ نظر مسئلہ کی ہماری اِس تحقیق کے مطابق بزرگانِ دین کی مذکورہ عبارات و حوالہ جات کو دیکھ کر یہ سوال اُٹھایا جا سکتا ہے کہ مذکورہ صورتوں میں سے پہلی صورت کو بعض ائمہ دین نے مکروہ لکھا ہے۔ جیسے ابن قدامہ حنبلی کی محولہ بالا عبارت میں ہے کہ "یُکْرَہُ اِسْبَالُ الْقَمِیْصِ وَالْاِزَارِ مُطْلَقًا وَ کَذٰلِکَ السَّرَاوِیْل" جبکہ شافعیہ اور احناف نے اسے مطلق حرام لکھا ہے جیسے شرح کرمانی اور عمدۃ

ے مذکورہ حوالہ جات میں گزرا ہے۔ ایسے میں اس صورت کی حرمت کو متفقہ بین المذاہب کہنا

کا انصاف ہے؟

جواب یہ ہے کہ یہ صورت چوں کہ تکبّر کی ہے اور تکبّر کا گناہ کبیرہ ہونے اور حرام قطعی ہونے
ئی اختلاف نہیں ہے اس کے باوجود بعض حضرات کا اس صورت کو مکروہ تحریم کے زمرہ میں شمار کرنا
کبر پر مبنی نہیں ہو سکتا بلکہ اُنہوں نے اس کی دلیل کو پیش نظر رکھ کر ایسا کہا ہے کیوں کہ "جَرُّ الْإِزَارِ"
صورت پر جن سزاؤں کا ذکر آیا ہے۔ وہ سب کی سب خبرِ آحاد ہونے کی بنا پر مفید ظن ہیں۔ جبکہ
قطعی کے ثبوت کے لیے دلیل کا ہر طرح سے قطعی ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا جن حضرات نے اس
ت کو حرام لکھا ہے اُنہوں نے اس کی علت کو پیش نظر رکھا ہے جو تکبّر ہے اور تکبّر کے کبیرہ گناہ ہونے
موجب عذاب ہونے پر جو دلیلیں ہیں وہ قطعی ہیں اور جن حضرات نے اسے مکروہ تحریم لکھا ہے
وں نے اس خاص عمل کو بمع سزاؤں کے پیش نظر رکھا ہے، جس کا ثبوت صرف خبرِ آحاد سے ہے۔
ے میں تدافع و تناقض کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیوں کہ تناقض کے لیے اتحاد فی الاضافت شرط ہے جو
اں پر مفقود ہے۔ جب اختلافِ اضافت کی بناء پر یہ دونوں درست ہیں تو پھر ان میں تناقض کا سوال
انا بے محل اشتباہ کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا۔ لہٰذا مسئلہ کو بے غبار کرنے کے لیے ضروری سمجھتا ہوں کہ
لاف کی ان اجمالی عبارات کے مطابق ان تمام صورتوں کے مذکورہ احکام پر تفصیلی دلائل بھی قارئین

ی نذر کروں۔

پہلی صورت کے حرام ہونے پر فقہی دلیل:۔

مدعا:۔ از روئے تکبّر ایسا کرنا حرام ہے اور اس حالت میں پڑھی گئی نماز واجب الاعادہ ہے۔

کیوں کہ یہ تکبرانہ عمل ہے۔

ہر متکبرانہ عمل حرام، اور حرام حالت پر مشتمل پڑھی گئی نماز واجب الاعادہ ہے۔

شرعی حکم:۔ لہٰذا یہ بھی حرام اور اس حالت میں پڑھی گئی نماز واجب الاعادہ ہے۔

دوسری صورت کے ناجائز ہونے پر تفصیلی دلیل:۔

مدّعا:۔عبادت وثواب سمجھ کر ایسا کرنا بدعت وگمراہی ہے اور اس حالت میں پڑھی گئی نماز واجب الاعادہ ہے۔

کیوں کہ یہ شرعی حکم کے متضاد ہے۔

شرعی حکم کا ہر متضاد عمل بدعت وگمراہی ہوتا ہے اور اس حالت پر مشتمل پڑھی گئی ہر نماز واجب الاعادہ ہوتی ہے۔

شرعی حکم:۔لہٰذا یہ صورت بھی بدعت وگمراہی ہے اور اس حالت پر مشتمل پڑھی گئی نماز واجب الاعادہ ہے۔

تیسری صورت کے قابل اصلاح جہل ہونے پر فقہی دلیل:۔

مدعا:۔عادت ورواج کے طور پر ایسا کرنا قابل مذمت وقابل اصلاح جہل ہے۔

کیوں کہ یہ شرعی احکام سے غفلت وبے توجہی کا نتیجہ ہے۔

شرعی احکام سے غفلت وبے توجہی کا ہر نتیجہ قابل مذمت وقابل اصلاح جہل ہوتا ہے۔

شرعی حکم:۔لہٰذا یہ عمل بھی قابل مذمت وقابل اصلاح جہل ہے۔

اس صورت میں پڑھی گئی نماز کے واجب الاعادہ نہ ہونے پر فقہی دلیل:۔

مدّعا:۔اس حالت میں پڑھی گئی نماز واجب الاعادہ نہیں ہے۔

کیوں کہ یہ نتیجۂ جہل ہے۔

نتیجہ جہل پر مشتمل پڑھی گئی ہر نماز واجب الاعادہ نہیں ہوتی۔

شرعی حکم:۔لہٰذا اس حالت میں پڑھی گئی نماز واجب الاعادہ نہیں ہے۔

چوتھی صورت کا ممنوعات شرعیہ کے قبیل سے نہ ہونے پر فقہی دلیل:۔

مدّعا:۔کسی مجبوری کی وجہ سے ایسا کرنے میں نہ گناہ ہے نہ خلاف اولیٰ اور نہ اس حالت میں پڑھی

گئی نماز میں کوئی کراہت ہے۔

کیوں کہ یہ الضرورات تبیح المحذ ورات کے قبیل سے ہے۔

الضرورات تبیح المحذ ورات کی کوئی شکل گناہ یا خلاف اولیٰ نہیں ہوتی اور نہ اس حالت میں پڑھی گئی کوئی نماز مکروہ ہوتی ہے۔

شرعی حکم:۔لہٰذا مجبوری کی وجہ سے ایسا کرنے میں بھی کوئی گناہ یا خلاف اولیٰ نہیں ہے اور نہ اِس حالت میں پڑھی گئی نماز میں کوئی کراہت آتی ہے۔

پانچویں صورت کا گناہ نہ ہونے کی فقہی دلیل:۔

مدعا:۔غیر ارادی طور پر ایسے ہونے میں نہ گناہ ہے نہ نماز کا نقصان۔

کیوں کہ یہ غیر شعوری عمل ہے۔

اس نوعیت کا کوئی بھی غیر شعوری عمل نہ گناہ ہے نہ نماز کا نقصان۔

شرعی حکم:۔لہٰذا غیر ارادی طور پر ایسے ہونے میں نہ گناہ ہے نہ نماز کا نقصان۔

فقہاء کرام ومحدّثین عظام کے کلام میں موجود مذکورہ صورتوں کے شرعی احکام کی اجمالی دلائل کی اس تفصیل کے بعد مناسب سمجھتا ہوں کہ شلوار وازار کے لیے شریعت مقدسہ کی طرف سے مقرر کردہ حد کی بھی وضاحت پیش کروں۔

لباس زیرین کی شرعی حد:۔

اس سلسلہ میں فقہاء کرام ومحدّثین عظام نے رسول اللہ ﷺ کی اُس مرفوع حدیث کو معیار سمجھا ہے جس میں اللہ کے رسول ﷺ نے نصف ساق سے ٹخنوں تک کے مابین کسی بھی حصہ تک نیچے رکھنے کو بلا کراہت جائز قرار دیا ہے۔وہ حدیث ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے مشکوٰۃ شریف، کتاب اللباس، فصل دوم میں اس طرح موجود ہے؛

’’عَنْ اَبِی سَعِیْدِ الْخُدْرِیْ قَالَ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰہِ ﷺ یَقُوْلُ اِزْرَۃُ الْمُؤْمِنِ اِلٰی

اَنْصَافِ سَاقَیْہِ لَاجُنَاحَ عَلَیْہِ فِیْمَا بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْکَعْبَیْنِ مَااَسْفَلَ مِنْ ذٰلِکَ فَفِی النَّارِ''

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، اُنہوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ مومن کے ازار پہننے کی ہیئت اُس کے دونوں ساقوں کے نصفوں تک ہے، ساق سے ٹخنوں تک کے مابین کسی بھی حصہ تک پہننے میں اُس پر کوئی حرج نہیں ہے۔

ابوداؤد وابن ماجہ کے حوالہ سے مشکوۃ شریف میں موجود یہی حدیث کچھ لفظی اختلاف کے ساتھ مصنف ابن ابی شیبہ، ج8، ص203 پر بھی موجود ہے۔ جس کے الفاظ یہ ہیں؛

''عَنْ اَبِی سَعِیْدٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللہِ ﷺ اِزْرَۃُ الْمُؤْمِنِ اِلٰی نِصْفِ السَّاقِ فَمَا کَانَ اِلَی الْکَعْبِ فَلَابَاْسَ وَمَاکَانَ تَحْتَ الْکَعْبِ فَفِی النَّارِ''

حضرت ابوسعید سے مروی ہے اُنہوں نے کہا کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے کہ مؤمن کے اِزار پہننے کی ہیئت نصف ساق تک ہونا چاہئے، تو جو ٹخنے تک دراز ہوجائے اُس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، اور جو ٹخنے سے نیچے دراز ہوجائے وہ جہنم میں ہے۔

اِس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ سے ثابت اِن حدیثوں کی موجودگی میں ٹخنوں تک شلوار رکھنے کو مکروہ کہنے کا قطعاً کوئی جواز نہیں ہے کیوں کہ رحمتِ عالم ﷺ نے کسی مجتہد کی رائے پر چھوڑے بغیر خود ہی مکروہ وغیر مکروہ دونوں صورتوں کی حد بندی فرمادی ہے کہ ٹخنوں تک لمبا رکھنا بلا کراہت جائز ہے، اور ٹخنوں سے نیچے رکھنے کو ممنوع قرار دیا جس کی تفصیل دوسری حدیثوں سے ہوتی ہے کہ اگر تکبر کی وجہ سے ہے تو حرام ہے ورنہ مکروہ تنزیہ یا خلاف اولیٰ۔

ایک سوال کا جواب:۔

یہاں پر یہ سوال اُٹھایا جاسکتا ہے کہ جب اِن حدیثوں میں ''مَا اَسْفَلَ مِنْ ذٰلِکَ فَفِی النَّارِ'' (یا) ''وَمَا کَانَ تَحْتَ الْکَعْبِ فَفِی النَّارِ'' کی دوسری حدیثوں کی روشنی میں کی جانے والی تفصیل کے

مطابق ایک صورت تحریم کی ہے جو تکبّر کی بنا پر ہو اور دوسری صورت خلاف اولیٰ یا مکروہ تنزیہی کی ہے جو بغیر تکبّر کے ہو تو حرام ہونے کی صورت میں مستوجب نار ہونا قابل فہم ہے کہ ہر حرام فی الجملہ جہنم کا سبب ہوتا ہے لیکن مکروہ تنزیہ یا خلاف اولیٰ موجب نار نہیں ہوتے تو پھر اس صورت میں ''مَا اَسْفَلَ مِنْ ذٰلِکَ فَفِي النَّارِ '' ﴿یا﴾ ''وَمَا کَانَ تَحْتَ الْکَعْبِ فَفِي النَّارِ '' کا عموم بحال نہیں رہتا بلکہ یہ عام مخصوص البعض ہے۔ جس کے مخصص بخاری شریف کی وہ حدیثیں ہیں جن میں رسول اللہ ﷺ سے غیر ارادی طور پر ایسا کرنا ثابت ہے۔

نیز حضرت ابو بکر صدیق ص کی طرف سے اس سلسلہ میں کیے جانے والے سوال کا جواب دیتے ہوئے اللہ کے رسول ﷺ نے غیر ارادی طور پر ایسے کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ یہ دونوں حدیثیں بالترتیب حضرت عبد اللہ ابن عمر اور حضرت ابو بکر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْھُمَا کی روایتوں سے کتاب اللباس بخاری شریف میں موجود ہیں تو ظاہر ہے کہ اس صورت کی تخصیص کی علت وجہ تحریم کا نہ ہونا ہے جو تکبّر ہے اور وہ اس مکروہ تنزیہ وخلاف اولیٰ والی صورت میں بھی پائی جاتی ہے یعنی ان دونوں صورتوں کے حرام نہ ہونے کی اصل وجہ تکبّر کا نہ ہونا ہے کیوں کہ علت کے پائے جانے سے اُس کا حکم بھی پایا جاتا ہے۔ جبکہ اُس کے نہ پائے جانے کی صورت میں حکم بھی نہیں پایا جا سکتا (عام حالات میں)۔

ایسے میں ''وَمَا کَانَ تَحْتَ الْکَعْبِ فَفِي النَّارِ '' کے عموم میں صرف تین صورتیں باقی رہ جاتی ہیں جن میں سے دو کا موجب نار ہونا تو واضح ہے جبکہ تیسری صورت یعنی عادت ورواج کی بنا پر ایسے کرنے کی بعض صورتیں مثلاً غلاظت میں آلودہ ہونے کی شکل میں فی الجملہ موجب نار ہو سکتی ہے۔ (فَلِلّٰہِ الْحَمْدُ اَوَّلاً وَّ آخِرًا ظَاھِرًا وَّ بَاطِنًا)

قابلِ رحم اور قابلِ اصلاح ہیں وہ غیر معیاری مفتیانِ عصر یا وہ غیر معیاری مبلّغین اسلام جو ٹخنوں تک شلوار نیچے رکھنے پر گناہ و معصیت، کبھی کراہت کبھی گناہ و معصیت، کبھی حرمت کبھی کراہت کے دفعات لگا کر اسلام کی بدنامی کا سبب بن رہے ہیں۔ دین میں شکوک و شبہات پیدا کر رہے ہیں اور

اغیار کو اسلام کے خلاف چہ می گوئیاں کرنے کا موقع دے رہے ہیں۔ ہم ان کے لیے دُعا ہی کرسکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انہیں توفیق دے کہ سنی سنائی باتوں کی اندھی تقلید کرنے کے بجائے رحمتِ عالم ﷺ کی مذکورہ مبارک حدیثوں کے الفاظ پر غور کریں۔

مقامِ افسوس ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ ﴿لا جُناحَ عَلَيهِ فِيمَابَينَهُ وَبَينَ الكَعبَينِ﴾ فرما رہے ہیں جس کے مقابلہ میں یہ حضرات اسے جناح وحرج اور گناہ ومعصیت بتارہے ہیں اور اللہ کے رسول ﷺ ٹخنوں تک پہنچانے کو بلا کراہت جائز فرمارہے ہیں۔ جبکہ یہ حضرات اسے مکروہ مشہور کررہے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ کی ان احادیث طیبہ کو جواز وعدم جواز اور کراہت وعدم کراہت کے لیے معیار سمجھ کر جملہ فقہائے کرام ومحدثین عظام مذکورہ حوالہ جات کے مطابق "اِلَى الكَعبَينِ" اور "اَسفَلَ مِنَ الكَعبَينِ" کو بالترتیب جواز وعدم جواز کے لیے حد فاصل بتارہے ہیں۔ جبکہ یہ حضرات ان سب کی طرف پشت کرکے محض اپنی ذہنی ترجیح وپسند کی تبلیغ کررہے ہیں۔ ایسے غیر معیاری فتوی کار اسلام کی بدنامی کے سامان نہ ہوں گے تو اور کیا ہوں گے۔

ایک متوقع اشتباہ کا پیشگی ازالہ:۔

ہمارے اس اندازِ تحقیق کو دیکھ کر ہوسکتا ہے کہ نصف ساق تک اُونچی شلوار اور ازار رکھنے کو ضروری عزیمت جان کر "بَينَهُ وَبَينَ الكَعبَينِ" اور "اِلَى الكَعبَينِ" کے احکامِ نبوی ﷺ کو مکروہ قرار دینے والے حضرات کو ہمارے متعلق یہ مغالطہ پیدا ہو کہ ہم ٹخنوں تک شلوار پہننے کی ترغیب دے رہے ہیں یا اس کی تبلیغ کررہے ہیں (حاشا وکلا) ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ ہم تو ٹخنوں تک شلوار وازار پہننے والوں پر حرام ومکروہ اور گناہ ومعصیت کا فتویٰ دے کر شلوار کو اُونچے سے اونچے رکھنے کی ترغیب دینے والوں پر رد کرنے کے ساتھ احادیث طیبہ اور بزرگانِ دین کے مطابق اس حوالہ سے بلا کراہت جواز، کراہت اور حرام اِن تینوں کے جدا جدا محل بتارہے ہیں کہ مذکورہ احادیث طیبہ اور بزرگان دین کی تشریح کے مطابق ان تینوں کے مواقع محل ایک دوسرے سے جدا جدا ہیں جس کے نتیجہ میں ٹخنوں تک

رکھنے میں بلا کراہت جواز ہے جبکہ کسی بدعقیدگی وتکبّر اور مجبوری کے بغیر شعوری طور پر ٹخنوں سے نیچے رکھنے میں مکروہ تنزیہی ہے اور تکبّر کی بنا پر ایسا کرنا حرام ہے۔اِس کے ساتھ ہم اُن حضرات کی غلطی بھی ظاہر کرنا چاہتے ہیں جو مسائل کی شرعی حیثیت بتانے میں اپنی من پسند کو دخل دیتے ہیں اور ذہنی ترجیح کے مطابق فتوی صادر کرتے ہیں۔اہل علم جانتے ہیں کہ یہ انداز تقویٰ وانصاف کے منافی ہونے کے ساتھ منصب افتاء وتبلیغ کے بھی خلاف ہے کیوں کہ فتویٰ صادر کرنے کے لیے واجبی شرائط میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اپنے نفس کی پسند یا ذہنی ترجیح کو خاطر میں لائے بغیر محض شرعی دلائل کو پیش نظر رکھا جائے۔

پیش نظر مسئلہ کے حوالہ سے میری ذہنی ترجیح کا عالَم یہ ہے کہ ٹخنوں سے نیچے شلوار اور ازار والوں کو دیکھ کر انقباض وکراہت محسوس کرتا ہوں اور حتی المقدور اس کے خلاف تبلیغ بھی کرتا ہوں لیکن کسی مسئلہ کی شرعی حیثیت متعین کرنے اور اُس کے متعلق فتویٰ صادر کرنے کا مدار کسی مفتی ومبلّغ کی ذہنی ترجیح و رجحان پر نہیں بلکہ صرف اور صرف شرعی دلائل پر ہوتا ہے جسکے مطابق اس منصب کے حضرات کو لاشرقی ولاغربی بلکہ محمدی اور فقط محمدی ہونا ضروری ہے۔اللہ کے فضل وکرم سے یہ بندہ ضعیف خود کو ایسا ہی پاتا ہے اور ایسا ہی کرتا ہے اور اسی وصف انصاف کو اپنے لیے ذریعہ بخشش سمجھتا ہے۔(اَللّٰهُمَّ تَقَبَّلْهُ مِنِّي اِنَّکَ اَنْتَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمِ)

چند اشتباہات اور اُن کا ازالہ:۔

جو حضرات بغیر تکبّر اور بغیر مجبوری کے شلوار وازار ٹخنوں تک یا ٹخنوں سے نیچے رکھنے کی مذکورہ تفصیل کے بغیر ان دونوں کو مکروہ اور قابل سزا گناہ کہنے کی غلطی کر رہے ہیں وہ مندرجہ ذیل اشتباہات میں مبتلا ہیں؛

پہلا اشتباہ:۔ اِس سلسلہ کی ایک حدیث ﴿خُيَلَاء﴾ یعنی تکبّر کی قید کے بغیر بھی آئی ہے جیسے بخاری شریف کتاب اللباس میں حضرت ابو ہریرۃ ؓ کی روایت سے موجود ہے؛

"قَالَ مَا اَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الْاِزَارِ فَفِي النَّارِ"

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثوں کے مواقع ومظاہر کو سلف صالحین ہم سے زیادہ سمجھتے تھے۔اُنہوں نے

اس قسم مطلق حدیثوں کو بھی خُیلاء و تکبّر کی قید سے مقید پر محمول کیا ہے۔ جیسے کرمانی شرح بخاری، ج 21، ص 55 پر بخاری شریف کی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا ہے:

''وَهٰذَا مُطْلَقٌ يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَهُوَ مَا كَانَ لِلْخُيَلَاءِ''

نیز اس کی وجہ یہ ہے کہ ''اَلْمُطْلَقُ يَجْرِىْ عَلٰى اِطْلَاقِهِ وَ الْمُقَيَّدُ يَجْرِىْ عَلٰى تَقْيِيْدِهِ'' کے اُصول کے لیے جو معیار مقرر ہے وہ یہاں پر موجود نہیں ہے ورنہ ان حدیثوں کے احکام یا اِن کے موارد کے مختلف ہونے کا قول کون کرسکتا ہے۔

دوسرا اشتباہ:۔ اِن حضرات کو کثرتِ لابی سے پیش آتا ہے کیوں کہ دین پسند لوگوں کی غالب اکثریت اسے اِن ہی فتوؤں سے نوازتی ہے اور عمل بھی ان کا ایسا ہی ہے کہ اِس حوالہ سے وارد احادیث کے ظاہری تقاضوں کے مطابق یہ حضرات شلوار کو نصف ساق تک اونچا رکھتے ہیں۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ موجودہ دور کے مذہب پسندوں کی اکثریت کا یہ فتویٰ سلف صالحین کے فتوی کے سراسر خلاف ہے کیوں کہ اسلاف نے ''اِلَى الْكَعْبَيْنِ'' اور ''تَحْتَ الْكَعْبَيْنِ'' کے جدا جدا احکام بیان کئے ہیں جس کے مطابق ''اِلَى الْكَعْبَيْنِ'' بلا کراہت جائز اور ''تَحْتَ الْكَعْبَيْنِ'' مکروہ تنزیہ ہے تو ظاہر ہے کہ اسلاف کی اس تفصیل کے مقابلہ میں اِن حضرات کا یہ کردار محل کراہت اور غیر محل کراہت دونوں کو ایک لاٹھی سے ہانکنے کے ظلم سے مختلف نہیں ہے۔

اللہ غریق رحمت فرمائے ہمارے اسلاف کو کہ اُنہوں نے اِن تمام حقائق کو پیش نظر رکھتے ہوئے صرف اور صرف تحت الکعبین کو مکروہ تنزیہ اور خلاف اولیٰ کے احکام میں شامل کیا ہے۔ جیسے فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

''اِسْبَالُ الرَّجُلِ اِزَارَهٗ اَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ اِنْ لَمْ يَكُنْ لِلْخُيَلَاءِ فَفِيْهِ كَرَاهَةُ تَنْزِيْه''(٦)

یعنی آدمی کا لباس کو ٹخنوں کے نیچے رکھنا اگر تکبر کی وجہ سے نہیں ہے تو اس میں کراہت تنزیہ

ہے۔

ایسے میں موجودہ دور کے ان جذباتی اسلام پسندوں کا یہ کردار بجائے خود غلط ہے، غیر معیاری ہے اور سلف صالحین کی تصریحات کے برعکس ہونے کے ساتھ حدیث نبوی ﷺ کے بھی خلاف ہے کیوں کہ بخاری شریف کتاب اللباس میں بروایت ابوبکرہ یہ حدیث موجود ہے؛

”قَالَ كَسَفَتِ الشَّمْسُ وَنَحْنُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَامَ يَجُرُّ ثَوْبَهُ مُسْتَعْجِلًا حَتّٰى اَتَى الْمَسْجِدَ وَثَابَ النَّاسُ فَصَلّٰى رَكْعَتَيْنِ فَجُلِّيَ عَنْهَا ثُمَّ اَقْبَلَ عَلَيْنَا وَقَالَ اِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللّٰهِ فَاِذَا رَاَيْتُمْ مِنْهَا شَيْئًا فَصَلُّوْا وَادْعُوا اللّٰهَ حَتّٰى يَكْشِفَهَا“ (۷)

کسوف شمس ہوگیا جبکہ ہم اللہ کے حبیب ﷺ کے پاس تھے تو اللہ کے رسول ﷺ کھڑے ہوئے دراں حال کہ جلدی کرتے ہوئے لباس زمین کے ساتھ گھسیٹتے ہوئے چل کر مسجد میں آئے اور لوگ بھی جمع ہوگئے تو دو رکعت نماز پڑھائی تو سورج میں روشنی آ گئی۔ اُس کے بعد اللہ کے حبیب ﷺ نے ہماری طرف متوجہ ہوکر فرمایا کہ بے شک چاند و سورج قدرت کی دلائل میں سے ہیں جب بھی اِن میں اس طرح کا کوئی عمل دیکھو تو نماز پڑھو اور اللہ سے اُن کی بحالی کی دُعا کرو۔

تو ظاہر ہے کہ اس حدیث میں ﴿يَجُرُّ ثَوْبَهُ﴾ کے الفاظ کے ہوتے ہوئے کون سا اہل بصیرت اِسے ناجائز کہنے کی جسارت کرسکتا ہے۔ جبکہ اللہ کے معصوم پیغمبر ﷺ کا ہر عمل جائز ہی ہوتا ہے ہر ناجائز و مکروہ سے معصوم و محفوظ ہونا لوازمات نبوت میں سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے محدّثین کرام نے اس کے فی الجملہ جواز کا قول کیا ہے۔ جیسے عینی نے لکھا ہے؛

”وَفِيْهِ دَلَالَةٌ عَلٰى اَنَّ جَرَّ الْاِزَارِ اِذَا لَمْ يَكُنْ خُيَلَاءَ جَازَ وَلَيْسَ عَلَيْهِ بَاْسٌ“ (۸)

اس حدیث میں اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عمل جب تکبّر کے بغیر ہو تو جائز ہے اِس میں کوئی

گناہ نہیں ہے۔

نیز کتاب اللباس بخاری میں یہ حدیث بھی موجود ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق ص نے جب پوچھا کہ یا رسول اللہ ﷺ خاص خیال رکھے بغیر میرے ازار کا ایک سر لٹک جاتا ہے، تو اللہ کے حبیب ﷺ نے فرمایا؛

''لَسْتَ مِمَّنْ یَصْنَعُہٗ خُیَلَاء''

تو اُن لوگوں میں سے نہیں ہے جو ازروئے تکبر ایسا کرتے ہیں۔

اس حدیث کی تفسیر کرتے ہوئے جملہ شارحین حدیث نے بیک آواز فرمایا ہے۔ مثال کے طور پر کرمانی شرح بخاری میں ہے؛

''وَفِیْہِ اَنَّ الْجَرَّ الْمُحَرَّم مَاکَانَ لِلْخُیَلَاءِ وَاَمَّامَالَمْ یَکُنْ لَھَافَلَابَأْسَ بِہٖ''(۹)

اس حدیث میں یہ دلیل ہے کہ ٹخنوں کے نیچے کپڑے لٹکانے کا جو عمل حرام ہے وہ وہی ہے جو ازروئے تکبر ہو اور جس میں تکبر نہ ہو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اہل بصیرت جانتے ہیں کہ ان حدیثوں کے ہوتے ہوئے کون سے ہوش مند انسان اسے علی الاطلاق مکروہ و گناہ کہنے کی جرائت کر سکتا ہے جبکہ عوامی لالی سے متأثر ہونا اہل علم کو زیب نہیں دیتا بالخصوص منصب اِفتاء پر بیٹھنے والے حضرات کی یہ روش از حد خطرناک ہے۔

تیسرا اشتباہ:۔ اِن حضرات کے لیے یہ ہے کہ یہ اس کے احتیاطی حکم کے اہتمام کو حرام کا درجہ دینے کے عادی ہو چکے ہیں۔ شاید اس کی بنیادی وجہ ان کے نزدیک یہ ہو کہ انہوں نے ان احادیث طیبہ کے پیش منظر اور پس منظر پر غور کیے بغیر صرف اللہ کی نظر رحمت سے محرومی والی سزاء کو پیش نظر رکھ کر خود بھی از حد محتاط ہوئے اور دوسروں کو بھی اس کے متعلق حرام ہونے کے فتویٰ دیئے۔ تو ظاہر ہے کہ جن لوگوں کا علم معیاری نہیں ہوتا یا مذہبی اقدار کے ساتھ جذباتی لگاؤ رکھنے والے ہوتے ہیں انہوں نے اِسے حرام سے کم جانا ہی نہیں تھا، سطحی ذہن کی روش ہمیشہ ایسی ہی ہوتی ہے، لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ شرعی احکام

دارومدار حقائق پر ہوتا ہے، عوامی ذہن پر نہیں۔ اور شرعی فتوی کا مدار دلائل پر ہوتا ہے کسی کے رُجحان پر نہیں۔ جب شرعی دلائل کی روشنی میں کراہت وعدم کراہت کے محل جدا جدا ہیں تو پھر علی الاطلاق اس کے ناجائز ومکروہ اور موجب عذاب ہونے کا فتویٰ دینا کہاں کا انصاف ہے۔

یہ الگ مسئلہ ہے کہ اصحاب محراب ومنبر حضرات اسلامی احکام سے غافل برائے نام مسلمانوں کو اور متکبرین منع کرنے کے لیے یا اُس کی اصلی حیثیت یعنی کراہت تنزیہ وخلاف اولیٰ ہونے کا حکم سن کر اُس سے اجتناب نہ کرنے والے بے باک لوگوں کو ڈرانے کی غرض سے حکیمانہ انداز میں اپنی تقریروں میں اُسے حرام بتائے تو اِس کی گنجائش ہوسکتی ہے کیوں کہ وعظ وتبلیغ کے تقاضے شرعی فتوے کے تقاضوں سے کبھی مختلف بھی ہوتے ہیں کہ اس میں شرعی تبلیغ کو سامعین پر مؤثر کرنے کے لیے مصالح سے بھی کام لیا جاسکتا ہے۔ جبکہ شرعی فتویٰ صادر کرنے میں جملہ مصالح سے قطع نظر کر کے مفتی کو شرقی ولاغربی ہونا پڑتا ہے۔ صرف اور صرف شرعی دلیل کو پیش نظر رکھنا لازم ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ حضرات اگر مذکورہ مصالح کو پیش نظر رکھ کر صرف محراب ومنبر اور وعظ وتبلیغ کی حد تک ایسا کہیں تو ان کے ساتھ اتفاق کیا جاسکتا ہے۔ جبکہ شرعی فتوی کے طور پر ایک خلاف اولیٰ عمل کو حرام کہہ دینا التباس الحق بالباطل کے جرم سے خالی نہیں ہے۔ لیکن آج کل واجبی شرائط کے بغیر منصب افتاء پر بیٹھنے والے حضرات کی غالب اکثریت کو اس کی تمیز ہی نہیں ہوتی جس پر جتنا افسوس کیا جائے کم ہے۔

چوتھا اشتباہ:۔ ابوداؤد شریف کی اُس حدیث سے ہورہا ہے۔ جس میں حضرت جابر ابن سلیم کی روایت کے مطابق آیا ہے؛

"قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اِرْفَعْ اِزَارَكَ اِلَى نِصْفِ سَاقٍ فَاِنْ اَبَيْتَ فَاِلَى الْكَعْبَيْنِ وَاِيَّاكَ وَاِسْبَالَ الْاِزَارِ فَاِنَّهَا مِنَ الْمُخَيْلَةِ وَاِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُخَيْلَةَ" (۱۰)

حضرت جابر ابن سلیم نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اپنا ازار نصف ساق تک اُونچا رکھ،

اگر یہ تجھے گوارا نہ ہو تو پھر ٹخنوں تک رکھ اور ٹخنوں سے نیچے لٹکانے سے خود کو بچاؤ کیوں کہ یہ تکبر کی علامت ہے اور اللہ تعالیٰ تکبر کو پسند نہیں فرماتا۔

وجہِ اشتباہ:۔ اس حدیث سے بظاہر نصف ساق تک اُونچے رکھنے کی عزیمت معلوم ہو رہی ہے۔ جبکہ ٹخنوں تک رکھنا بطورِ رخصت معلوم ہو رہا ہے۔ چنانچہ اسی ظاہری معنی کے مطابق بعض محدثین کرام اور فقہاءِ عظام نے بھی نصف ساق تک اونچے رکھنے کو عزیمت اور ٹخنوں تک رکھنے کو بطورِ رخصت جائز ہونے کے ساتھ تصریح کی ہیں۔ جیسے شیخ عبدالحق محدث دہلوی نوراللہ مرقدہٗ الشریف نے اشعۃ اللمعات میں فرمایا؛

"وعزیمت در ازار تا نصف ساق است" (۱۱)

جبکہ عام ذہنوں میں رخصت کے مقابلہ میں عزیمت کی افضلیت کا تصور جما ہوا ہے۔ ایسے میں سطحی ذہنوں کا نصف ساق تک شلوار و ازار اُونچے رکھنے کی افضلیت کے اشتباہ میں مبتلا ہونے کے ساتھ ٹخنوں تک شلوار رکھنے کو خلافِ اولیٰ کہنا اُن کی تقلیدی مجبوری ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

اس کا جواب اوّلاً یہ ہے کہ عزیمت کا رخصت سے افضل ہونے کا مسئلہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ یہ اس حد تک ہوتا ہے جب تک عزیمت کے مقابلہ میں رخصت کی اہمیت زیادہ نہ ہو یا عزیمت کا کسی دوسرے حکم کے ساتھ تعارض لازم نہ آتا ہو ورنہ رخصت عزیمت سے افضل ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر مردار خوری سے بچنا فرض اور عزیمت ہے جبکہ بامرِ مجبوری اُسے کھانے کی رخصت ہے اور اس رخصت پر عمل کر کے جان بچانے کی اہمیت شریعت کی نگاہ میں عزیمت سے زیادہ ہے یہی وجہ ہے کہ اگر ایسا شخص اس رخصت پر عمل کر کے جان بچانے کے بجائے عزیمت پر عمل کر کے مر گیا تو خود کو گناہ گار کر گیا۔ جیسے تلویح توضیح میں ہے؛

"لِاَنَّ الْاَصْلَ لَمْ یَبْقَ مَشْرُوْعًا" (۱۲)

یعنی مقابلہ کی اس حالت میں اس کو رخصت کہنا اِس لیے مجاز ہے کہ ایسے میں وہ مشروع ہی نہیں

رہتا۔

اسی طرح جھوٹ بولنے سے بچنا اور سچ بولنا فرض وعزیمت ہے اور کسی خاص مجبوری کے تحت جھوٹ بولنے کی اجازت رخصت ہے جبکہ سچ بولنے کی اِس عزیمت پر عمل کرنے میں جان کا نقصان ہو، یا عزت وآبرو کو خطرہ لاحق ہو، یا دین واسلام کو اور شعائر اللہ کو نقصان پہنچنے کا یقینی اندیشہ ہو رہا ہو۔ ایسے میں اسلامی حکم یہ ہے کہ عزیمت کو چھوڑ کر رخصت پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے۔ کیوں کہ ایسے حالات میں رخصت کی اہمیت عزیمت سے زیادہ ہو جاتی ہے۔ جس کے نتیجہ میں عزیمت کے بجائے رخصت پر عمل کرنا فرض بن جاتا ہے۔ جیسے مسلم الثبوت میں ہے؛

''فَاِنَ الْكَذِبَ يَجِبُ لِعِصْمَةِ نَبِي وَانقَاذِ بَرِيِّ عَنْ سَفَاكٍ''

اس کی شرح میں فواتح الرحموت نے لکھا ہے؛

''وَالْوُجُوبُ جَاءَ لِلاِجْتِنَابِ عَنْ اَعْظَمَ مِنْهُ قُبْحًا''(۱۳)

یعنی سچ بولنے کی عزیمت کے مقابلہ میں جھوٹ بولنے کی رخصت کا واجب ہونا اس لیے ضروری ہوا کہ جھوٹ کی خرابی کے مقابلہ میں دوسری بڑی خرابی سے بچا جا سکے۔

اہل بصیرت جانتے ہیں کہ پیش نظر مسئلہ کا بھی یہی حال ہے کہ جن محدثین عظام وفقہاء کرام نے نصف ساق تک اونچے رکھنے کو عزیمت اور ٹخنوں تک رکھنے کو رخصت بتایا ہے۔ اُن کے مطابق عمل کرنے میں لباس کے حوالہ سے جو انسانی وقار وزینت عنداللہ وعندالرسول مطلوب ہے وہ متاثر ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ موجودہ معاشرہ میں ٹانگوں کے نصف ساق سے نچلے حصّوں کو کھلے رکھنے والوں کو معیوب سمجھا جاتا ہے اور اِس عمل کو انسانی وقار کے منافی اور زینت لباس کے متضاد تصور کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسے عزیمت کہنے والے حضرات کی بھی غالب اکثریت اس پر عمل کرنے سے کتراتی ہے اور ایسے لوگوں کو دیکھ کر کیچڑ میں چلنے کے لیے شلوار اُٹھانے والوں کا تصور قائم کیا جاتا ہے۔ اِس پر مستزاد یہ کہ اس ہیئت کو دیکھ کر عام لوگوں کے دلوں میں اسلام کا فطرت کے متضاد ہونے کا وسوسہ پیدا ہونے کے

ساتھ اغیار کو اسلام پر اعتراض کرنے کا بھی موقع مل رہا ہے۔ جبکہ ہماری اِس تحقیق کے مطابق یہاں پر عزیمت پر عمل کرنا لباس کے حوالہ سے انسانی وقار کے منافی ہونے کی مجبوری کی وجہ سے ٹخنوں تک نیچے رکھنے کی رخصت پر عمل کرنا محولہ بالا شرعی اُصولوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے عزیمت سے افضل وضروری اور ناگزیر ہے۔ بالخصوص ایسے حالات میں جبکہ فرمانِ نبوی ﷺ کے مطابق شلوار وازار کو ٹخنوں تک رکھنے کو بھی جائز قرار دیا گیا ہے۔ جیسے حضرت جابر ابن سلیم اور ابو سعید خدری کی روایات ابوداؤد اور مصنّف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے گزشتہ سطور میں بیان ہو چکی ہیں۔ جبکہ انسانی وقار کے منافی ہر عمل ہر وقت اور ہر اختیاری حالت میں ناجائز و نامشروع ہے۔

ایسے میں فرمانِ نبوی ﷺ ''اِزرَۃُ الْمُؤمِنِ اِلٰی نِصْفِ السَّاقِ فَمَا کَانَ اِلَی الْکَعْبِ فَلَا بَأْسَ وَمَا کَانَ تَحْتَ الْکَعْبِ فَفِی النَّارِ'' جیسے واضح جوازی احکام کے ہوتے ہوئے ٹخنوں تک شلوار رکھنے کو مکروہ کہنا فرمان نبوی ﷺ کا مقابلہ کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اور نصف ساق تک اونچے رکھنے کو عزیمت جان کر اُسی کو افضل بتانا عزیمت کا مقابلہ قباحت کے ساتھ ہونے کی وجہ سے رخصت کا افضل و متعین اور ناگزیر ہونے کے مذکورہ اصول سے بھی انحراف ہے۔ جبکہ انسانی وقار کے منافی عمل سے بچنا فرائض میں سے ہے۔ جیسے اللہ کے فرمان ''خُذُوْا زِیْنَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ ''(۱۴) کے علاوہ حدیث نبوی ﷺ سے بھی معلوم ہو رہا ہے کہ ایک موقع پر اللہ کے رسول ﷺ نے دوڑ کر مسجد میں آنے کو انسانی وقار کے منافی قرار دیتے ہوئے ارشاد فرمایا؛

''لَا تَأْتُوْھَا تَسْعَوْنَ وَأْتُوْھَا تَمْشُوْنَ وَعَلَیْکُمُ السَّکِیْنَۃُ فَمَا اَدْرَکْتُمْ فَصَلُّوْا وَمَا فَاتَکُمْ فَأَتِمُّوْا''(۱۵)

جماعت پانے کے لیے دوڑتے ہوئے مت آؤ بلکہ انسانی وقار کا پاس رکھتے ہوئے چل کر آیا کرو، تو جتنا حصہ نماز کا پالیا اُسے امام کی معیت میں پڑھو اور جو حصہ تم سے چلا گیا وہ امام کا سلام پھیرنے کے بعد کھڑے ہو کر تمام کرو۔

رحمتِ عالم ﷺ نے اس حدیث میں نماز باجماعت سے بھی انسانی وقار کو زیادہ اہمیت دیتے
ے دوڑ کر آنے سے محض اس لیے منع فرمایا کہ اس سے انسان بے وقار لگتا ہے۔ جسے اللہ اور اس کے
جل جلالہٗ، ﷺ پسند نہیں فرماتے کیوں کہ اللہ تعالیٰ بھی اور اُس کے رسول ﷺ بھی ہر حالت
ؤمن مسلمان کو باوقار دیکھنا چاہتے ہیں۔ مسلمان کی بے وقاری اللہ عزوجل اور اُس کے رسول ﷺ
رانہیں فرماتے۔ انسانی وقار کو متاثر کرنے والے کاموں سے بچنے کے لیے اس قسم پیغمبری
ادات واحکام کے ہوتے ہوئے اِن حضرات کا یہ اشتباہ، نصف ساق تک شلوار وازار اونچے رکھنے
یہ تبلیغ اور اس ضمن میں انسانی وقار کو پامال کرنے کا یہ عالم نادان دوست کے جذبہ ہمدردی سے مختلف
ں ہے۔ شاید اسلام کے ایسے ہی نادان دوستوں سے متعلق صاحب ہدایہ نے فرمایا:

فَسَادٌ كَبِيرٌ عَالِمٌ مُتَهَتِّكٌ — وَاَكْبَرُ مِنْهُ جَاهِلٌ مُتَنَسِّكٌ
هُمَا فِتْنَةٌ عَظِيمَةٌ لِمَنْ — بِهِمَا فِي دِينِهِ يَتَمَسَّكُ

ورہ اشتباہ کا یہ جواب متعلقہ حدیثوں کے ظاہری معنی اور بعض محدثین وفقہاء عظام کے مطابق
زیمت ورخصت کے تقابل کو تسلیم کرنے کی صورت میں ہے۔ جبکہ ان حدیثوں کو عزیمت ورخصت
ے تقابل پر محمول کئے بغیر بھی اس کا جواب ہوسکتا ہے۔ جو اس طرح ہے کہ جیسے ''اَلْقُرآن یُفَسِّرُ
بَعْضُهٗ بَعْضًا'' کا اصول مسلّم ہے۔ اسی طرح متعدد احادیث طیّبہ کے مختلف مفاہیم کو جاننے کے لیے
ی حدیث ''یُفَسِّرُ بَعْضُهٗ بَعْضًا'' کا مسلّمہ اُصول ہے جس کی روشنی میں اس حوالہ سے وارد تمام
دیثوں کے لیے حضرت ابوسعید خدری والی روایت کو تفسیر قرار دیا جاسکتا ہے۔ جس میں شلوار وازار
ننے کے حوالہ سے جائز وناجائز حلال وحرام اور کراہت وعدم کراہت کے الگ الگ محل ومصارف
تائے گئے ہیں۔ جس کے مطابق عام حالات میں ٹخنوں تک رکھنے کو بلا کراہت جائز ولاحرج فرمایا
ہے۔ اور تکبّر کے بغیر ٹخنوں سے نیچے رکھنے کو ممنوع فرمایا ہے جو سلف صالحین کی تصریحات کے مطابق
کروہ تنزیہ کے درجہ میں ہے اور تکبّر کی بنا پر ایسا کرنے کو عمومی حدیثوں اور اسلاف کی تصریحات کے

مطابق حرام قرار دیا گیا ہے۔

ہماری اس تحقیق کے مطابق ''مَا اَسْفَلَ مِنْ ذٰلِکَ فَفِی النَّارِ'' یعنی ٹخنوں سے نیچے رکھنے کا موجبِ نار ہونا تکبر کی صورت میں حقیقت پر مبنی ہے۔ جبکہ تکبر کے بغیر تہدید و سد ذرائع اور تاکید پر مبنی ہے اور اس سے پہلے والا جملہ یعنی ''لَا جُنَاحَ عَلَیْہِ فِیْمَا بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْکَعْبَیْنِ'' ابتدائی جملہ سے علی نحو البعضیت بدل ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ ایسے کلام میں اصلی مقصد بدل ہی ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ اپنے انوار و تجلّیات کا مظہر بنائے حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی قبر کو انہوں نے بدلیت کے اسی نکتہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس حدیث کی شرح میں مبدل منہ کے الفاظ ''اِزْرَۃُ الْمُؤْمِنِ اِلٰی اَنْصَافِ سَاقَیْہِ'' کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا ہے:

''ودر جمع انصاف توسعه و اشارت است باآنکه لازم نیست که تابه نصف حقیقی باشد و موضع که قریب بآن است نیز حکم بآن دارد ''(١٦)

یعنی اس حدیث میں انصاف کو جمع ذکر کرنے میں اس بات کی گنجائش و اشارہ دینا مقصد ہے کہ یہاں پر نصف حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ ٹخنوں سے اوپر کسی بھی مقام پر رکھا جائے تو وہ بھی نصف کے حکم میں ہی ہوگا۔

حضرت امام المحدثین فی الہند نوّر اللّٰہ مرقدہٗ کی اس تنویر کے بعد حدیث کے دوسرے جملہ یعنی ''لَا جُنَاحَ عَلَیْہِ فِیْمَا بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْکَعْبَیْنِ'' کا ماقبل سے بدل بعض ہونے میں کسی شک کی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔ اسکے علاوہ بھی اہل بصیرت جانتے ہیں کہ اس حدیث میں ''اِزْرَۃُ الْمُؤْمِنِ اِلٰی اَنْصَافِ سَاقَیْہِ'' کے جملہ اسمیہ کے متصلاً بعد ''لَا جُنَاحَ عَلَیْہِ فِیْمَا بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْکَعْبَیْنِ'' حرف عاطف کے بغیر ذکر کرنے کا مقصد بدل بعض کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے۔ ایسے میں یہ روایت دوسری تمام روایات کے لیے تفسیر ہو کر اس باب میں وارد کیے جانے والے تمام شبہات کو دفع کرنے

لیے کافی وشافی ہوتی ہے۔

نتیجة التحقیق بعد التفصیل:۔

○ نصف ساق تک رکھنا اگرچہ حدیثوں میں آیا ہے لیکن مذکورہ دو وجوہ سے ممکن العمل نہیں ہے۔ اس پر اصرار کرنے والوں کو سوچنا چاہئے۔

○ ٹخنوں سے نیچے رکھنا اگر تکبر کی وجہ سے ہے یا ثواب جان کر ہے تو حرام ہے۔ اس میں مبتلا حضرات کو گناہ کبیرہ اور بدعت کاری کی اس لعنت سے بچنا چاہئے۔

○ ٹخنوں سے نیچے رکھنا اگر بغیر تکبر و بغیر معکوس الفکری کے محض عادت ورواج کے طور پر ہے تو جہالت ومکروہ تنزیہ ہے۔ اس میں مبتلا حضرات کو اہل علم کی صحبت اختیار کر کے اپنی اصلاح کرانی چاہئے۔ یہ تب ہے کہ جب اس غلط کاری کے باوجود قاذورات ونجاست سے بچ رہا ہو ورنہ آلودگی کے احتمال میں ہونے یا نجاست کا گمان غالب ہونے کی صورت میں حرام یا مکروہ تحریم یا اسائت سے خالی نہیں ہوسکتا۔ جس سے بچنا بہرحال ضروری ہے۔

○ محض بے فکری کی وجہ سے کبھی کبھی ایسا ہونے میں قطعاً کوئی حرج وکراہت نہیں ہے۔ بشرطیکہ نجاست سے تحفظ ہو۔

○ نصف ساق سے لے کر ٹخنوں تک رکھنا بلا کراہت جائز اور حقیقی حکم وسنت نبوی ﷺ ہے۔ ان میں سے یہاں پر بیان شدہ پہلی صورت کے علاوہ باقی تمام صورتوں پر شرعی دلائل مع حوالہ جات گزشتہ سطور میں ہم بیان کر آئے ہیں۔

فقہ شناس حضرات جانتے ہیں کہ کسی بھی مسئلہ پر تفصیلی دلیل قائم کرنا تب ممکن ہوسکتا ہے جب اُس کی شرعی حیثیت پر دلالت کرنے والی اجمالی دلیل کا علم ہو ایسے میں پیش نظر صورت کے غیر ممکن العمل ہونے پر مذکورہ دو اجمالی دلیلوں کے بعد تفصیلی دلیلوں کی نوعیت اس طرح ہوتی ہے۔

مدّعا:۔ شلوار وَ اِزار کو وقار کے منافی حد تک اونچا رکھنا شریعت مقدسہ کی رُو سے ممکن العمل نہیں

ہے اور اس پر اصرار کرنے والے قابل اصلاح ہیں۔

صغریٰ:۔کیوں کہ یہ غالب دُنیا کی نگاہ میں معیوب ہے۔

کبریٰ:۔جو کردار بھی غالب دُنیا کی نگاہ میں معیوب ہو وہ شریعت مقدسہ کی رُو سے ممکن العمل نہیں ہے اور اس پر اصرار کرنے والے قابل اصلاح ہیں۔

شرعی حکم:۔لہٰذا شلوار وَ اِزار کو وقار کے منافی حد تک اُونچا رکھنا شریعت مقدسہ کی رُو سے ممکن العمل نہیں ہے۔

تفصیلی دلیل کا یہ انداز اُصول فقہ کے مذکورہ مسئلہ پر مبنی ہے جس کے مطابق خاص عارضہ کی وجہ سے عزیمت کے مقابلہ میں رخصت ہی قابل قبول ہوتی ہے۔جبکہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی روایت کی مذکورہ ترکیبی نوعیت کی روشنی میں تفصیلی دلیل اس طرح ہوگی۔

مدّعا:۔شلوار و اِزار کو نصف ساق تک اونچا رکھنا شریعت مقدسہ کی روسے ممکن العمل نہیں ہے۔

صغریٰ:۔کیوں کہ یہ مبدل منہ فی الکلام ہے۔

کبریٰ:۔کوئی بھی مبدل منہ فی الکلام شریعت مقدسہ کی روشنی میں ممکن العمل نہیں ہے۔

شرعی حکم ونتیجہ:۔لہٰذا شلوار و اِزار کو نصف ساق تک اونچا رکھنا بھی شریعت کی نگاہ میں ممکن العمل نہیں ہے۔

اس کے ساتھ مسئلہ کی مزید تنقیح کی غرض سے مناسب سمجھتا ہوں کہ اس حوالہ سے جو صورت بے غبار اور ہر طرح کے شکوک وشبہات سے پاک ہے، جو اسلاف کی غالب اکثریت کی معمول بہ ہونے کے ساتھ انسانی وقار کے بھی مناسب ہے۔اُس پر بھی تفصیلی دلیل پیش کروں وہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت کے عین مطابق ساق اور ٹخنوں کے مابین رکھنا ہے تاکہ ''مَا اَسْفَلَ مِنَ الْکَعْبَیْنِ فَفِی النَّارِ'' کی وعید سے بھی محفوظ ہو اور حد اعتدال سے زیادہ اُونچا رکھ کر انسانی وقار کو مجروح کرنے کے محذور سے بھی بچا جا سکے۔اس پر تفصیلی دلیل اس طرح ہے۔

...عا: شلوار وازار کو نصف ساق سے نیچے اور ٹخنوں سے اوپر رکھنا سنّتِ رسول ہے، کراہت سے
...ل اور محبوب عنداللہ وعندالرسول ہے۔

...غری:۔ کیوں کہ یہی صورت کراہت اور بے وقاری کے دونوں محظوروں سے محفوظ مأمور بہ فی
...حدیث ہے۔

...کبریٰ:۔ جو صورت بھی ایسی ہو وہ ہی سنت، کراہت سے پاک اور محبوب عنداللہ وعندالرسول ہوتی
...ہے۔

...شرعی حکم ونتیجہ:۔ لہٰذا شلوار وازار کو نصف ساق سے نیچے اور ٹخنوں سے اوپر رکھنا سنّت ہے، کراہت
...سے پاک اور محبوب عنداللہ وعندالرسول ہے۔

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ

حَرَّرَهُ الْعَبْدُ الضَّعِيف ...... پیر محمد چشتی

جامعہ غوثیہ معینیہ پشاور...... 24/05/2006

☆☆☆☆☆

حوالہ جات

(۱) بخاری شریف، کتاب اللباس، باب تحریم جر الثوب خیلاء.

(۲) بخاری شریف، کتا ب اللباس، باب ما اسفل من الکعبین فھو فی النار.

(۳) عمّ، 26. (۴) الرحمن، 29. (۵) الرعد، 8.

(۶) فتاویٰ عالمگیری، کتاب الکراھیۃ، ج5، ص333

(۷) صحیح البخاری، کتاب اللباس .

(۸) عینی علی البخاری، ج21، ص296.

(۹) کرمانی، ج21، ص53.

(۱۰) سنن ابو دائود، باب ماجآء فی اسبال الازار، ج4، ص98.

(۱۱) اشمعۃ اللمعاۃ، ج3، ص537.

(۱۲) تلویح توضیح، ج1، ص615.

(۱۳) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت مع المستصفیٰ، ج 1، ص31، مطبوعہ ایران.

(۱۴) الاعراف، 31.

(۱۵) مشکوۃ شریف، کتاب الصلوٰۃ، ص67.

(۱۶) اشمعۃ اللمعاۃ، ج3، ص542.

☆☆☆☆☆

رہن کے نام سے اجارہ کی شرعی حیثیت

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس رہائشی مکانات ایک سے زیادہ موجود ہیں لیکن کاروبار کو چلانے کے لیے نقدی روپیہ موجود نہیں ہے وہ اپنا ایک مکان کسی کے پاس گروی رکھ کر اُس کے عوض معین مدت تک کے لیے روپیہ لے کر اپنا کاروبار چلانا چاہتا ہے جبکہ دوسرے شخص کے پاس نقدی روپیہ ہے لیکن رہائشی مکان نہیں ہے۔ جس کے لیے وہ اُسے نقدی روپیہ دے کر اس سے حاصل ہونے والے منافع کے عوض معین مدت تک کے لیے اُس کے مکان کو قبضہ میں لے کر اُس سے رہائشی فائدہ حاصل کرتا ہے۔ لوگ اِس مکان کو گروی مکان کہتے ہیں اور دوسرے سے روپیہ لے کر اُسے قبضہ دینے والا مالک مکان بھی اُسے گروی کہتا ہے۔ پوچھنے پر وہ یہی کہتا ہے کہ میرا مکان فلان شخص کے پاس گروی ہے۔ اسی طرح روپیہ دینے والا شخص بھی یہی کہتا ہے کہ میں نے روپیہ دے کر یہ مکان گروی لیا ہے۔ جب لین دین کے جانبین سے لے کر عام لوگوں تک سب اُسے گروی کہتے ہیں تو پھر ایک حاجی نمازی باشرع مسلمان کو اِس گروی مکان کو استعمال کرنا کس طرح جائز ہوگا جبکہ علماء کرام نے اپنی کتابوں میں گروی جائیداد سے نفع اٹھانے کو حرام وسود لکھا ہوا ہے۔ یا اس کے ناجائز و حرام ہونے کی بابت کتابوں میں موجود فتویٰ حرمت کیا غلط یا بے محل ہوسکتا ہے؟

دوسرا سوال:۔ آج کل لوگوں نے گروی کے لیے ایک جدید طریقہ نکالا ہوا ہے وہ یہ ہے کہ کرایہ کی ایک جائیداد مثلاً مکان یا دوکان جسکا ماہوار کرایہ مارکیٹ ریٹ کے مطابق ماہوار مثلاً پانچ ہزار روپیہ ہے لیکن مالک جائیداد پانچ لاکھ روپیہ اُس سے پیشگی وصول کر کے یہ جائیداد اُسے رہنے کے لیے دے دیتا ہے اور ایک ہزار روپیہ بطور کرایہ ہر ماہ اُس سے الگ وصول کرتا رہتا ہے۔ پیشگی وصول کردہ پانچ لاکھ کا مالک جائیداد مالک نہیں ہوتا بلکہ اندر میعاد اُس سے منافع حاصل کرنے کے بعد حسب معاہدہ گروی

جائیداد واپس کرتے وقت وہ پورے کا پورا واپس کر کے ہی اپنی جائیداد واپس قبضہ میں لے سکتا ہے۔
گویا جائیداد گروی رکھنے والا شخص دو مختلف شکلوں میں کرایہ وصول کرتا ہے ایک پیشگی گرفتہ رقم مثلاً پانچ لاکھ کے منافع کی شکل میں، دوسرا ماہوار نقدی مثلاً ایک ہزار ماہواری کی شکل میں، آیا گروی کی یہ صورت اسلام کی رو سے جائز ہے یا نہیں؟ برائے مہربانی اِن دونوں سوالوں کا باحوالہ شرعی جواب آواز حق کی قریبی اشاعت میں شائع کر کے ثواب دارین حاصل کریں۔

السائل...... طالب دعا فدا محمد، صدام سٹریٹ خان مست کالونی روڈ بیرون یکہ توت پشاور شہر
27/05/2004

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْم

جواب: ۔ مذکور فی السوال دونوں صورتیں شریعت مقدسہ کے مطابق جائز ہیں کیوں کہ ان دونوں صورتوں میں جانبین سے اجارہ ہے یعنی روپیہ دینے والے نے اپنے روپیہ کے منافع کا صاحب جائیداد کو مالک بنا دیا ہے اور صاحب جائیداد نے اپنی جائیداد کے متعلقہ منافع کا روپیہ دینے والے کو مالک بنا دیا ہے لہٰذا دونوں جانب سے اجارہ ہی اجارہ ہے۔ گروی کسی ایک جانب سے بھی نہیں ہے۔ لوگوں کا اسے گروی کہنے سے وہ گروی نہیں ہوتا اس لیے کہ ناموں کے بدلنے یا غلط ہونے سے حقائق کبھی نہیں بدلتے۔ شریعت مقدسہ کے احکام کا دارومدار حقائق پر ہوتا ہے، الفاظ پر نہیں۔ آجکل لوگ گروی کہہ کر جانبین سے جائیداد و نقدی کا ہزاروں، لاکھوں، کروڑوں کا جو معاملہ کر رہے ہیں جس میں نہ کسی جانب سے ظلم ہے نہ فسادِ محل و فسادِ عقد، ربوٰی و حرمت ہے نہ کراہت، عدمِ رضا ہے نہ جبر و اکراہ، دھوکہ ہے نہ منازعت، فسادِ شرط ہے نہ اتحادِ جنس۔ اِس پر اجارہ کی شرعی تعریف صادق آنے کی وجہ سے اِسکی حقیقت صحیح اجارہ ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے اس لیے کہ شریعت مقدسہ کی زبان میں اپنی کسی مملوکہ چیز کے متعلقہ منافع کا دوسرے کو مالک بنانے کا نام اجارہ ہے، جیسا کہ فتاویٰ درمختار میں ہے؛

''وَشَرْعًا تَمْلِيْكُ نَفْعٍ مَقْصُوْدٍ مِنَ الْعَيْنِ بِعِوَضٍ ''(۱) یعنی شریعت کی زبان میں

اجارہ کی حقیقت اپنے کسی مال کے متعلقہ منافع کا دوسرے کو بالعوض مالک بنانا ہے۔

مذکور فی السوال مسئلہ کی ہر دو شکلوں میں ایسا ہی ہے کہ روپیہ دینے والا اپنے روپوں کا خود
لک رہتے ہوئے محض اُن کے منافع کا یعنی اُن سے نفع اٹھانے کا مالک جائیداد کے مالک کو بنارہا ہے
بکہ صاحب جائیداد اپنی جائیداد کا خود مالک رہتے ہوئے اُس کے منافع کا مالک روپوں کے مالک کو بنا
ہاہے جس کے لیے ہر طرف سے ایک دوسرے کو بیک وقت قبضہ بھی دیا جارہا ہے اور ایک دوسرے
کے مال سے اجارہ داری کرنے یعنی فائدہ اُٹھانے کی میعاد و مدت بھی مساوی ہے۔

الغرض شریعت مقدسہ کی زبان میں جس معاملہ کو عقد اجارہ کہا جاتا ہے اُس کی پوری حقیقت و
جملہ لوازمات یہاں پر پائے جاتے ہیں۔ ایسے میں اِس کی حقیقت جائز عقد اجارہ ہونے کے سوا اور کچھ
نہیں ہے۔ اِس کے جواز کی ایسی مثال ہے جیسے ایک شخص سواری کرنے کے لیے دوسرے سے اُس کے
گھوڑے کی اجارہ داری کرتا ہے جبکہ دوسرا شخص پہلے شخص سے اپنے گھوڑے سے متعلقہ منافع کے عوض
ہل جوتنے کے لیے اُس کے بیل کی اجارہ داری کرتا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ اِن میں سے ہر ایک اپنے اپنے
مال کا خود مالک ہوتے ہوئے محض اُن کے منافع کا ایک دوسرے کو مالک بالعوض بناتے ہیں جسکے جواز
میں کسی کو شک ہے نہ تردد۔ جیسے فتاویٰ درمختار میں ہے:

"وَاِجَارَۃُ الْمَنْفِعَۃِ بِالْمَنْفِعَۃِ تَجُوْزُ اِذَا اخْتَلَفَا جِنْسًا" (۲)

منافع کا منافع کے عوض اجارہ کرنا جائز ہے جب اُن کے جنس جدا ہوں، یعنی اُن کے نام و کام
جدا جدا ہوں۔

فتاویٰ درمختار کی اِس عبارت کو ذکر کرنے کے بعد فتاویٰ ردالمحتار (شامی) نے اجارۃ المنفعۃ بالمنفعۃ کی
وسعت دائرہ کے ساتھ تصریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"ھٰذِہٖ اَعَمُّ مِنْ قَوْلِہِ السَّابِقِ اَوْاَنْ یُزْرَعَھَا بِزَرَاعَۃِ اَرْضٍ اُخْرٰی"

یعنی منفعت کے جنس مختلف ہونے پر صاحب درمختار کا اجارۃ المنفعۃ بالمنفعۃ کو جائز کہنا مختلف

الجنس تمام منافع کے اجارہ کو عام طور پر شامل ہے بخلاف اُس قول کے جو اس سے پہلے کہہ چکا ہے کہ ایک زمین کی زراعت کی اجارہ داری کو دوسری زمین کی زراعت کی اجارہ داری کے عوض عقد اجارہ کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ یہاں پر منافع کا جنس ایک ہے کہ دونوں کا نام بھی ایک ہے اور کام بھی ایک ہے۔

فتاویٰ شامی نے مذکورہ عبارت میں اجارۃ المنفعۃ بالمنفعۃ کے جن عمومی جزئیات کی طرف اشارہ دیا ہے من جملہ اُن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ترکھان ولوہار ایام معلومہ مقرر کر کے باہمی رضامندی سے ایک دوسرے کے ہاں جا کر کام کریں اور ہر ایک اپنے منافع وکارکردگی کے عوض دوسرے کے فنی منافع وکارکردگی کا مالک ہو جائے تو اِس کے جواز میں بھی کسی کو تردد ہے نہ شک۔

خلاصۂ کلام:۔ اجارۃ المنافع بالمنافع ہو یا اجارۃ العین بالعین للمنافع ہو، بہر تقدیر اصل معقود علیہ مقصود اصلی ہر جانب سے منافع ہی ہوتے ہیں اور عقد اجارہ وعقد بیع کے مابین بنیادی فرق بھی یہی ایک نکتہ ہے کہ عقد اجارہ میں معقود علیہ اور مقصود اصلی ہر جانب سے منافع ہوتے ہیں جبکہ بیع میں اصل معقود علیہ ومقصود اصلی ہر جانب سے اعیان ہوتے ہیں اسی وجہ سے فقہاء کرام نے لکھا ہے؛

"اَلْبَیْعُ تَمْلِیْکُ الْعَیْنِ وَالْاِجَارَۃُ تَمْلِیْکُ الْمُنَافِعِ"(۳)

یعنی بیع میں اعیان کو تملیک کیا جاتا ہے جبکہ اجارہ میں منافع کو تملیک کیا جاتا ہے۔

جب پیشِ نظر مسئلہ کی دونوں صورتوں میں ہر طرف سے ایک دوسرے کی ملکیت سے متعلقہ منافع حاصل کرنا مقصود ہے تو اصل معقود علیہ بھی اُن کے منافع ہی ہوں گے لیکن کسی ایک جانب سے بھی اِن مقاصد کا حصول اُس وقت تک ممکن نہیں ہوسکتا جب تک اعیان پر عملی قبضہ حاصل نہ ہو، گویا رہن وگروی کے نام سے ایک دوسرے کی جائیداد ونقدی سے نفع اٹھانے کی اِن تمام صورتوں میں ہر جانب سے ایک دوسرے کے اعیان پر قابض ہونا اِس عقد کے لیے شرط ہے جس کے بغیر مقصدِ عقد پورا نہیں ہوسکتا جبکہ ہر جانب سے عوضین کا مالک ہونا اِس کا شرعی ومنطقی نتیجہ ہے یعنی ہر جانب سے اپنے

پنے معقود علیہ منافع کا مالک ہونا اور ہر جانب سے مال ہونے کی صورت میں اُن مالوں کو اُن مقاصد میں استعمال کر کے فائدہ اٹھانے کا مالک و مختار ہونا اِس عقد کا شرعی حکم ہے۔ یہ تمام اُمورِ عقد اجارہ کے لوازمات ہیں جو رہن میں نہیں پائے جاتے لہٰذا رہن یا گروی کے نام سے ایک دوسرے کی جائیداد و نقدی کو جائز طریقے سے قبضہ میں لے کر انہیں استعمال کرنا اور اُن سے متعلقہ فوائد و مقاصد حاصل کر کے اُن کے مالک ہونے کا جو طریقہ مروّج ہے اس کی حقیقت جائز اجارہ کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔لوگوں کا اسے رہن کہنے سے وہ ہرگز رہن نہیں ہوسکتا اِس لیے کہ رہن اور اجارہ متضاد عقود ہیں ایک ہوگا تو دوسرا نہیں ہوگا۔ اِس کا اجارہ ہونا جب اظہر من الشمس ہو چکا تو پھر شریعت کی زبان میں اسے رہن ہرگز نہیں کہا جاسکتا کیوں کہ؛

''اِذَاثَبَتَ الشَّیْءُ ثَبَتَ بِجَمِیعِ لَوَازِمِہٖ''

یعنی جب بھی کوئی چیز ثابت ہوتی ہے تو وہ اپنے تمام لوازمات کے ساتھ ثابت ہوتی ہے۔

اجارہ کے مذکورہ لوازمات کے بعد رہن کے لوازمات کو سمجھنا بھی ضروری ہے تاکہ اُن کا متضاد ہونا بے غبار ہو جائے؛

پہلا لازمہ:۔ شریعت کی زبان میں جس چیز کو رہن کہا جاتا ہے اُس کا مرتہن کے حق میں محبوس ہونا ضروری ہے تاکہ اُس کے ذریعہ وہ اپنا حق وصول کر سکے۔ جیسا کہ فتاویٰ درمختار کی ابتدا میں اس کی شرعی تعریف کرتے ہوئے کہا گیا ہے؛

''ھو حَبسُ شَیْءٍ مَالِیٍ بِحَقٍ یُمکِنُ اَستِیفَائُہُ مِنہُ کَالدَّینِ حَقِیقَۃً اَو حُکمًا''(۴)

جسکا واضح مطلب یہ ہے کہ مرتہن اپنے حق کے حصول کے لیے جس چیز کو بطور رہن رکھ لیتا ہے اُس کا مال ہونا ضروری ہے چاہئے جیسے بھی ہو بشرطیکہ اس کے ذریعہ استیفاءِ حق ممکن ہو سکے۔

جبکہ اجارہ میں ہر طرف سے عوضین کا معلوم و مشخص اور مخصوص ہونا ضروری ہے مثال کے طور پیش نظر مسئلہ میں اگر روپیہ دینے والا شخص روپیہ کی جگہ مکان والے کو زمین یا دوکان کا قبضہ دینا چاہے اگر چہ وہ

بیش قیمت ہو بہر تقدیر عقد اجارہ کی اس صورت کا انعقاد ممکن نہیں ہوگا کیوں کہ عاقدین کا مقصد پورا نہیں ہوتا جس کے بغیر عقد اجارہ کی حقیقت کا کوئی مطلب ہی نہیں ہے جبکہ مرتہن اپنے حق کے حصول کو ممکن بنانے کی غرض سے راہن کی طرف سے قبضہ دی جانیوالی ہر قابل استیفاءُ الحق چیز کو قبول کرسکتا ہے۔

دوسرا لازمہ:۔ قرآن وسنت کے مطابق شرعی رہن بغیر قرض یا دین کے متصور نہیں ہوسکتا چاہے دین حقیقی ہو یا حکمی بہر تقدیر عقد رہن سے پہلے عقد قرض یا عقد رہن کا موجود ہونا ضروری ہے چاہے یہ قبلیت عقد رہن سے ایک لحظہ ہی مقدم کیوں نہ ہو تقدم زمانی نہ سہی تو تقدم رتبی کہیں گیا ہی نہیں۔ یہ اس لیے ضروری ہے کہ رہن کی شرعی تعریف و ماہیت میں حق مرتہن کا دین کی شکل میں رہن کے لیے سبب ہونا معتبر ہے۔ جیسے ''ھو حَبْسُ شَیٔ مَالِیٍ بِحَقٍ یُمْکِنُ اَسْتِیْفَائُہٗ مِنْہُ کَالدِّیْنِ حَقِیْقَۃً اَوْحُکْمًا'' کی مذکورہ عبارت میں بحق کا لفظ بتا رہا ہے کیوں کہ اس پر جو حرف باہے وہ معنی سبیت کے لیے ہے جیسے فتاوی شامی والے نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے؛

''اَیْ بِسَبَبِ حَقٍ مَالِیٍ ''یعنی رہن رکھنے کے جواز کے لیے سبب مرتہن کا وہ مالی حق ہے جو عقد رہن سے قبل راہن کے ذمہ واجب الادا ہو چکا ہے۔

الغرض عقد رہن سے قبل مرتہن کا حق قرض یا دین کی شکل میں راہن کے ذمہ واجب الادا ہونا جواز رہن کے لیے سبب ہے، مقتضی رہن ہے اور ضروری ہے جسکے بغیر رہن کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جبکہ عقد اجارہ میں ایسا نہیں ہوتا اور پیش نظر مسئلہ میں روپیہ و مکان کا ایک دوسرے کو قبضہ دینے سے قبل فریقین میں سے کسی ایک کا حق بھی بشکل دین دوسرے پر ثابت ہونے کا تصور نہیں ہے چہ جائیکہ تحقق ہو۔ ایسے میں محض عوامی زبان میں اسے رہن کہنے کی بنیاد پر پچ جائز اجارہ کی اِن صورتوں کو شرعی رہن قرار دینا، شرعی رہن کے احکام کو اس پر منطبق کرکے مذکورہ مکان و جائیداد سے نفع اٹھانے کو سود وحرام کہنا کہاں کا انصاف ہے؟ میں سمجھتا ہوں کہ ایسا فتویٰ دینا کسی مرغی کو کوے کے نام سے مشہور ہونے کی بنا پر حرام قرار دینے سے مختلف نہیں ہے، جبکہ قرآن وسنت کے مطابق نہ کوئی حلال جانور حرام

ور کے نام پر مشہور کیے جانے سے حرام ہو سکتا ہے اور نہ کوئی جائز کاروبار محض نام کے بدلنے پر نا جائز
سکتا ہے۔ جیسا کسی کتے کا نام بکری مشہور ہونے سے وہ حلال نہیں ہو سکتا' اسی طرح کسی بکری کو کتا
نے سے بھی وہ حرام نہیں ہوتا کیوں کہ حلت وحرمت اور جائز و نا جائز ہونے کا تعلق حقائق سے ہے
وں سے نہیں۔ ایسے میں محض عوام کا اُسے رہن یا گروی کے نام سے مشہور کرنے پر اُس کی حقیقت
ن نہیں ہو سکتی۔

ہرالازمہ:۔ شرعی رہن سے مرتہن کا نفع اٹھانا اور اسے اپنے مفاد میں استعمال کرنا ربوٰی یا خیانت
ے خالی نہیں ہے جبکہ اجارہ میں جانبین کی مذکورہ صورتوں میں ایسا نہیں ہوتا کیوں کہ رہن شرعی سے
تہن کا نفع اٹھانے میں راہن کے مال مرہونہ سے بلا عوض فائدہ حاصل کرنا ہوتا ہے۔

نیز مال مرہونہ من حیث الذات مرتہن کے قبضہ میں امانت ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ من
ث المالیت وہ حق مرتہن کی ضمانت بھی ہے۔ ایسے میں مرتہن کا اسے استعمال کر کے نفع اُٹھانے میں
رتح خیانت ہے اور ظاہر ہے کہ ربوٰی وخیانت میں سے ہر ایک کی حرمت و نا جائز ہونے کی اصل
ت ظلم وزیادتی ہے جو پیش نظر مسئلہ کی کسی ایک صورت میں بھی موجود نہیں ہے بلکہ یہاں پر کسی قسم کا ظلم
یادتی بلکہ دھوکہ، فساد محل، منازعت وغیرہ جیسے جملہ قبائح سے پاک وصاف طریقے سے فریقین اپنی
ائز ضرورتوں کو ایک دوسرے کے مال سے پورا کرنے کی غرض سے عقد اجارہ کر رہے ہوتے ہیں ایسے
ں اُسے سود وحرام قرار دینا کسی بھی جائز خرید وفروخت کو حرام قرار دینے کی غلطی سے مختلف نہیں ہوگا۔

وتھالازمہ:۔ شرعی رہن میں مال مرہونہ کی ذات مقصود نہیں ہوتی بلکہ اُس کی مالیت وقیمت مقصود ہوتی
ہے۔ جیسے فتاوىٰ شامی، جلد 5، صفحہ 353، کتاب الرہن کی بحث میں ہے؛

''فَاِنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنَ الرَّهْنِ قِيْمَتُهٗ لَاعَيْنُهٗ''

ر صفحہ 341 پر ہے؛

''اِنَّ مَالِيَّتَهٗ مَضْمُوْنَةٌ وَاَمَّا عَيْنُهٗ فَاَمَانَةٌ''

جبکہ اجارہ من جانبین کی مذکورہ صورتوں میں ایسا نہیں ہے کیوں کہ ان سب صورتوں میں جائیداد متعلقہ کے منافع ہی مقصود ہوتے ہیں قیمت نہیں۔

پانچواں لازمہ:۔ شرعی رہن سے قبل راہن پر مرتہن کا حق قرض یا حقِ دین ثابت ہونا ضروری ہے جس کے بغیر رہن کا انعقاد نہیں ہوسکتا۔ اس اصول مسلّمہ کی روشنی میں دیکھا جائے تو رہن کے نام سے ایک دوسرے کی جائیداد و نقدی سے استفادہ کرنے والوں کی کسی جانب سے بھی ایک دوسرے پر قرض و دین کا حق ثابت نہیں ہے کیوں کہ ہر قرض کی حقیقت ابتداءً عاریت ہوتی ہے یعنی استعمال کرنے کے لیے مفت دینا اور انتہاءً معاوضہ ہے یعنی قرض دینے والے کو اُس سے لیے گئے مال کا عوض و مثل واپس کرنا ہے۔ جیسے فتاوی ردالمحتار میں ہے:

''اَلْقَرْضُ اِعَارَةٌ اِبْتِدَاءً حَتّٰی صَحَّ بِلَفْظِهَا مُعَاوَضَةٌ اِنْتِهَاءً لِاَنَّهٗ لَايُمْكِنُ الْاِنْتِفَاعُ بِهِ اِلَّا بِاِسْتِهْلَاكِ عَيْنِهٖ فَيَسْتَلْزِمُ اِيْجَابَ الْمِثْلِيْ فِي الذِّمَّةِ''(۵)

سب جانتے ہیں کہ پیش نظر مسئلہ میں روپیہ دینے والا عاریۃً وتبرعاً یہ روپیہ نہیں دے رہا بلکہ دوسرے فریق کی جائیداد سے فائدہ اٹھانے کے عوض دے رہا ہے تا کہ دونوں جانب کی جائز ضرورتیں پوری ہوسکیں۔ ایسے میں عاقدین کے مقاصد کے برعکس اُسے قرض قرار دے کر قرض سے دنیوی و ارادی طور پر نفع اٹھانے کے شرعی احکام اُس پر جاری کرنا، اُسے سود وحرام کہنا سراسر ناانصافی ہے۔ اور دَین اس لیے نہیں ہے کہ یہ روپیہ جائیداد کے متعلقہ منافع کا عوض ہے جبکہ دَین عوض منافع نہیں بلکہ نفس مال کا عوض ہوتا ہے جسے اُس کے حقدار کو ادا کرنا مدیون پر بطور مؤجل یا جانب مستقبل میں لازم ہوتا ہے پھر یہ بھی ہے کہ پیش نظر مسئلہ میں یہ روپیہ نقدی کی شکل میں معجلاً بلا تاخیر مکان کا قبضہ لیتے وقت ہی مالک مکان کو ادا کرنا ہوتا ہے۔ ایسے میں اِس روپیہ کو قرض یا دین قرار دے کر اُس کے منافع کے عوض جائیداد و مکان سے نفع اٹھانے کو سود وحرام بتانا اور ''كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ نَفعاً فَهُو رِبوىً'' (الحدیث) کے تحت شمار کرنا سوئِ فہم سے خالی نہیں ہے، ''سوال گندم جواب جَو'' سے مختلف نہیں ہے اور شرعی حقائق کو عوامی

کلام کے تابع بنا کر الٹی منطق چلانے کے سوا اور کچھ نہیں ہے چہ جائیکہ شرعی فتویٰ ہو۔

خلاصة الكلام بعد التفريق:- عقد اجارہ وعقد رہن کی حقیقتیں اور لوازمات ایک دوسرے کے متضاد ہونے کی بنا پر کسی بھی مسئلہ میں یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ پیش نظر مسئلہ میں جب اجارہ کی حقیقت وجملہ لوازمات موجود ہیں اور شرعی رہن کی نہ حقیقت موجود ہے نہ لوازمات' تو پھر اسے رہن شرعی قرار دے کر اُس کے احکام جاری کرنے کا کیا جواز ہو سکتا ہے؟ اُسے سود وحرام ٹھہرانے کا کیا تک ہے؟ اور دنیا کے اکثر حصوں میں ہر جگہ ہر شہر میں ہونے والے اس جائز کاروبار کو سود جیسے حرام قطعی کے زمرہ میں داخل کر کے خلق خدا کو حرج میں ڈالنا کونسا انصاف ہے جبکہ قرآن وسنت کے مطابق علماء کرام ومفتیانِ عظام غیر منصوصی مسائل میں خلقِ خدا کے لیے آسانی وسہولت کے جویاں رہنے کے پابند ومسؤل ہوتے ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ''(٦)

یعنی اللہ تعالیٰ تمہاری آسانی وسہولت کو پسند فرماتا ہے اور تمہاری تکلیف وحرج کو پسند نہیں فرماتا۔

حدیث شریف میں اللہ تعالیٰ کے حبیب رحمتِ عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا؛

''يَسِّرُوْا وَلَا تُعَسِّرُوْا''(٧) لوگوں پر آسانی کرو اور سختی مت کرو۔

کاروباری دنیا کی ضروریاتِ زندگی کے حصول کے سلسلہ میں حاجتمندوں پر اس سے بڑی سختی ہمارے علماء کرام ومفتیان عظام کی جانب سے اور کیا ہوگی کہ ہر جانب سے اپنے جائز ومملوکہ ومقبوضہ اثاثہ کے منافع کا حسب ضرورت ایک دوسرے کو مالک بنانے کے اِس عقد اجارہ کو محض عوامی زبان کی وجہ سے رہن شرعی قرار دے کر لوگوں کو اس سے منع کیا جا رہا ہے، سود خور وحرام خور کہہ کر معاشرہ میں انہیں مطعون وبدنام کیا جا رہا ہے اور شریعت کے حوالہ سے اِس جائز کاروبار کو ناجائز ور بوی مشہور کر کے خلق خدا کو شکوک وشبہات کے ظلمات میں رکھا جا رہا ہے جس کے نتیجہ میں ایک طرف یہ حاجت مند مسلمان متعلقہ ضروریات کی تکمیل سے قاصر رہتے ہیں تو دوسری طرف اسلام کی بابت بے محل شکوک

وشبہات پیدا ہوتے ہیں۔ رہن کے نام سے ایک طرف جائیداد اور دوسری طرف سے نقدی کے مروج

کے تبادلہ وتملیک کے اِس مروجہ طریقے کے جائز فی الاسلام ہونے پر فقہی استدلال کی قدرے جھلکیاں

ملاحظہ کی جائیں۔

تفصیلی دلیل:۔

شرعی حکم:۔ یہ جائز کاروبار ہے۔

صغریٰ:۔ کیوں کہ جملہ مفاسد سے خالی عقد اجارہ ہے۔

کبریٰ:۔ جملہ مفاسد سے خالی ہر عقد اجارہ جائز کاروبار ہوتا ہے۔

نتیجہ:۔ لہٰذا یہ بھی جائز کاروبار ہے

فقہی دلیل:۔

شرعی حکم:۔ پیش نظر مسئلہ کی کوئی بھی صورت ناجائز نہیں ہے۔

صغریٰ:۔ کیوں کہ یہ محفوظ عن المفاسد تملیک المنافع بالمنافع من الجانبین ہے۔

کبریٰ:۔ محفوظ عن المفاسد تملیک المنافع بالمنافع من الجانبین کی کوئی صورت بھی ناجائز نہیں ہوتی۔

حاصل نتیجہ:۔ لہٰذا پیش نظر مسئلہ کی کوئی بھی صورت ناجائز نہیں ہے۔

فقہی دلیل بشکل قیاس استثنائی اتصالی:۔ پیش نظر مسئلہ میں مکان کا قبضہ لیتے وقت دست بدست دوسرے کو دی جانیوالی رقم کی بنا پر اِس مکان سے رہائشی فوائد حاصل کرنا اگر سود وحرام ہے تو بالیقین وہ رقم بھی شرعی قرض یا دَین ہوگی ورنہ کوئی اور وجہ نہیں ہے لیکن اُس پر شرعی قرض ودین کی تعریف صادق نہیں آتی لہٰذا اُس بناء پر مذکورہ مکان سے رہائشی فوائد حاصل کرنا بھی سود وحرام نہیں ہوگا۔

دلیل فقہی بشکل استدلال مُباشر:۔ نقدی روپیہ کا قبضہ دیتے وقت دست بدست دوسرے کے جس مکان کا قبضہ لیا جا رہا ہے اُس میں رہنا اور اُس سے رہائشی فوائد حاصل کرنا اگر سود وحرام وناجائز ہوتا تو وہ مکان بالیقین شرعی رہن ہوتا۔ صاحب ید شرعی مرتہن ہوتا اور مالک مکان شرعی راہن ہوتا، اس کے سوا

م جواز کا کوئی اور ملازمہ موجود نہیں ہے لیکن شریعت کے مطابق ایسا نہیں ہے۔ لہٰذا اِس مکان سے
نتی فوائد حاصل کرنا بھی ناجائز وحرام نہیں ہے۔

یل فقہی بشکل قیاس مرکب:۔ پیش نظر مسئلہ کی جملہ صورتیں جائز ہیں کیوں کہ اِس کا نقیض ناجائز
ہے (یعنی اِس کی بعض صورتوں کا ناجائز ہونا) وہ اِس لیے ناجائز وخلاف واقعہ ہے کہ تملیک منافع المال
نافع المال من الجانبین جب جملہ مفاسد سے محفوظ ہو تو اُس کے عدم جواز کی کوئی علت موجود نہیں ہوتی
ر بغیر علت کے کوئی شے ناجائز نہیں ہوسکتی، خاص کر اِس قسم غیر منصوصی اور اجتہادی مسائل میں تو علت
ملازمہ کے بغیر کسی چیز کے عدم جواز کا سوچنا بھی جائز نہیں ہے۔

یل فقہی بشکل قیاس خلف:۔ پیش نظر مسئلہ کی جملہ صورتیں جائز ہیں۔ ورنہ اُس کی نقیض جائز ہوگی
یعنی بعض صورتوں کا جائز نہ ہونا) لیکن اس کی نقیض جائز نہیں ہے کیوں کہ اِس کے جائز ہونے سے
خلافِ حقیقت لازم آتا ہے جو بغیر علت وسبب کے چیزوں کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں پر ناجائز و
منوع علی العباد ہونا ہے جو حکمتِ حکیم جل جلالہ کے منافی ہے، لہٰذا پیش نظر مسئلہ کے متعلق جس حکم شرعی کا
ظہار ہم نے کیا ہے وہی ثابت ہے، یعنی اِس کی جملہ صورتوں کا جائز ہونا۔

قیاسِ استثنائی اتصالی اور قیاس اقترانی شرطی کے مجموعہ سے ترکیب پانے والے اِس قیاس خلف کو منطق
ناس مفتیانِ کرام کی سہولت فہم کے لیے اختصار کے ساتھ عربی عبارۃ میں اسطرح پیش کیا جاسکتا ہے؛

لَوْلَمْ تَكُنْ جَمِيعُ صُوَرِ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةِ جَائِزَةً لَجَازَ نَقِيضُهَا

لٰكِنْ نَقِيضُهَا لَيْسَ بِجَائِزٍ

قیاس مرخم:۔

لِاَنَّهُ كُلَّمَا جَازَ يَسْتَلْزِمُ خِلَافَ الْحَقِيقَةِ

فَوَجَبَ اَنْ تَكُوْنَ جَمِيعُ صُوَرِهَا جَائِزَةً

فقہی دلیل بشکل استدلال مباشر:۔ پیش نظر مسئلہ کی شکل میں تملیک منافع المال بمنافع المال من

الجانبین کی تمام صورتیں جائز عقد اجارہ ہیں۔ کیوں کہ اِس کا عکس مستوی جائز ہے (یعنی جائز عقد اجارہ کی بعض صورتیں "تَمْلِیْکُ مُنَافِعِ الْمَالِ بِمُنَافِعِ الْمَالِ مِنَ الْجَانِبَیْنِ" ہیں)

لہٰذا اُصولِ مسلّمہ "اِذَا صَدَقَ الْاَصْلُ صَدَقَ عَکْسُہٗ" کے عین مطابق پیش نظر مسئلہ کی جملہ صورتوں کا جائز عقد اجارہ ہونے کا مسئلہ مُبرہن ہو کر بے غبار ہو گیا۔ (فَالْحَمْدُ لِلّٰہِ عَلٰی ذٰلِکَ)

متوقع سُوءِ فہم اور اُس کا ازالہ:۔

رہن کے نام سے ایک دوسرے کی جائیداد ونقدی کے متعلقہ منافع کا مالک ہو کر اُن سے استفادہ کرنے کا جائز عقد اجارہ ہونے پر ہماری مذکورہ تفصیلی دلائل کو دیکھنے والے واقعی مفتیانِ کرام سے ہمیں دعائیں ملنے کی اُمید کے ساتھ ہمیں اس بات کا بھی احساس ہو رہا ہے کہ فقہی استدلال کی حقیقت سے ناآشنا و ناپختہ حضرات یہ کہہ کر سادہ لوح لوگوں کو مغالطہ دیں گے کہ پیش نظر مسئلہ خالص فقہی مسئلہ ہے جس کا منطق وفلسفہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے جبکہ یہاں پر فقہی مسئلہ کو منطقی اندازِ استدلال سے ثابت کیا جا رہا ہے ہمیں اس چیز کا بھی احساس ہے کہ اس قسم مغالطہ پھیلانے والوں کے ہاں میں ہاں ملانے والوں کی اکثریت ہے اِس کے باوجود اس اندازِ استدلال کو اختیار کرنے میں ہمارا مقصد صرف اور صرف حقیقی مفتیانِ کرام کو تسلی کرانا ہے کہ زیرِ نظر مسئلہ خالص فقہی قضیہ ہونے کی وجہ سے اپنی شرعی حیثیت کے تعین میں تفصیلی دلیل کے محتاج ہے اور اہل علم جانتے ہیں کہ دلیل تفصیلی منطقی اندازِ استدلال سے مختلف نہیں ہوتی۔ اہل علم حضرات اس بات کو بھی جانتے ہیں کہ منطقی اندازِ استدلال کو سمجھے بغیر کسی مجتہد کو مسائل فقہیہ کی حقیقت تک علٰی وجہ البصیرت رسائی حاصل ہو سکتی ہے نہ کسی مقلد کو، یہ اس لیے کہ علم فقہ کی حقیقت و ماہیت میں تفصیلی دلیل مأخوذ و معتبر ہے جیسے اس کی تعریف بتا رہی ہے۔ یعنی؛

"هُوَ الْعِلْمُ بِالْاَحْکَامِ الشَّرْعِیَّةِ عَنْ اَدِلَّتِهَا التَّفْصِیْلِیَّةِ" (۸)

علم فقہ احکام شرعیہ کو اُن کی تفصیلی دلیلوں کے ذریعہ سمجھنے کا نام ہے۔

علم فقہ کی اس تعریف میں جس تفصیلی دلیل کو احکام شرعیہ کی پہچان کا ذریعہ بتایا گیا ہے اُس کی

تفصیل وتشریح اصول فقہ کی کتابوں میں فقہاء کرام نے منطقی انداز استدلال کے ساتھ کی ہے جیسے مسلم الثبوت،تحریر الاصول ابن ہمام،المستصفی غزالی،التلویح والتوضیح تفتازانی،فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت وغیرہ کتب اُصول میں فقہی دلیل تفصیلی کوعین منطقی اندازِ استدلال بتاتے ہوئے اُس کی تشکیل کی ایک جھلک اس طرح بتائی ہے کہ کسی بھی فقہی مسئلہ کی شرعی حیثیت متعین کرنے کے لیے اُس پر دلالت کرنے والے نص شرعی کے مفہوم کوصغریٰ کے طور پر لیا جائے اور اُصول فقہ کے متعلقہ ضابطہ کوبطور کبریٰ لیا جائے جس سے قیاس اقترانی کی شکل اوّل تشکیل پا کر مطلوبہ مسئلہ کا نتیجہ دیگی مثال کے طور پر نماز کی شرعی حیثیت یعنی وجوب کوفقہی دلیل سے ثابت کرنے کے لیے کہا جاتا ہے کہ نماز واجب ہے۔

صغریٰ:۔ کیوں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مأمور بہ بامرالمطلق ہے، جیسے آیت کریمہ ''اَقِیۡمُوا الصَّلٰوۃَ'' سے معلوم ہورہا ہے۔

کبریٰ:۔ اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہر مأمور بہ بامرالمطلق واجب ہوتا ہے۔

حاصلِ نتیجہ:۔ لہٰذا نماز بھی واجب ہے۔

تو ظاہر ہوا کہ اُصول فقہ کی اِن کتابوں میں فقہاء کرام کی طرف سے فقہی دلیل تفصیلی کی یہ تشریح وتمثیل منطقی اندازِ استدلال سے زرہ برابر مختلف نہیں ہے۔ جیسے منطقی اندازِ استدلال میں صغریٰ و کبریٰ اور حد اوسط میں سے ہر ایک اپنی اپنی جگہ اجمالی دلیل ہوتا ہے جب تک اُن کا اقتران کر کے مجموعہ مرکب نہیں بنایا جاتا اُس وقت تک استدلال منطقی یعنی تفصیلی دلیل وقیاس حاصل نہیں ہوسکتا اور جب تک تفصیلی دلیل کا حصول نہیں ہوگا اُس وقت تک مطلوبہ نتیجہ کا حصول بھی یقینی نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح فقہی استدلال میں بھی نص شرعی کا مفہوم جس سے استدلال فقہی کا صغریٰ تشکیل پاتا ہے اجمالی دلیل ہے اور اصول فقہ کا ضابطہ کلیہ جس سے استدلال فقہی کا کبریٰ تشکیل پاتا ہے بھی اجمالی دلیل ہے اور حد اوسط بھی اجمالی دلیل ہے اور جب تک اِن تینوں اجمالی دلائل کا اقتران کر کے اِن کا مجموع مرکب نہیں بنایا جاتا اُس وقت تک تفصیلی دلیل کا حصول ممکن نہیں ہوتا اور جب تک دلیل تفصیلی کا حصول

یقینی نہ ہو اُس وقت تک مسئلہ فقہیہ کے شرعی حکم کا ظہور بھی یقینی نہیں ہو سکتا۔ مثال کے طور پر اُصول فقہ کی محولہ بالا کتابوں میں مذکورہ مثال کو لیجئے جس میں وجوب صلوٰۃ کے لیے اُس کی دلیل تفصیلی کا پہلا مقدمہ یعنی نماز کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے مطلق مأمور بہ ہونا قبل الاقتران اپنی جگہ دلیل اجمالی ہے۔ اسی طرح دوسرا مقدمہ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہر مطلق مأمور بہ کا واجب ہونا بھی قبل الاقتران دلیل اجمالی ہے۔ نیز مأمور بہ مطلق جو دلیل تفصیلی میں حد اوسط واقع ہوا ہے قبل الاقتران اجمالی دلیل ہے۔

اِن تینوں اجمالی دلائل کے اقتران سے تقاضاً فطری کے مطابق جو مجموع مرکّب تیار ہوا اصل مسئلہ فقہیہ پر وہی تفصیلی دلیل ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ اصول فقہ کی محولہ بالا کتابوں کے مطابق فقہی استدلال صرف قیاس اقترانی میں ہی منحصر نہیں ہے بلکہ قیاس استثنائی کی جملہ شکلوں میں اور قیاس مستقیم و قیاس خلف اور قیاس مصرح و مضمر کی شکلوں میں بھی منعقد ہوتا ہے ایسے میں ہمارے مذکورہ انداز استدلال کو غیر فقہی انداز استدلال کہنا سوء فہم کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے اِن حضرات کی اس کج فہمی کا منشاء شاید یہ ہو کہ فقہی مسائل کی شرعی حیثیت معلوم کرنے کے لیے استدلال فقہی کو اس طرح واضح کر کے مکمل بیان کرنے کا سلسلہ مرّوج نہیں ہے بلکہ فقہ حنفی کی عمومی شروح وفتاویٰ میں مسائل پر بیان کی جانے والی تفصیلی دلائل کو بطور قیاس مضمر ذکر کرنے پر اکتفاء کیا گیا ہے۔ جس میں صرف کبریٰ کو بیان کر کے صغریٰ کو محذوف یا مقدر اعتبار کیا جاتا ہے اور کبھی قیاس ضمیر پر اکتفا کیا گیا ہے۔ جس میں صرف صغریٰ کو بیان کر کے کبریٰ کو محذوف یا مقدر اعتبار کیا جاتا ہے چنانچہ شرح وقایہ، ہدایہ، فتاویٰ درمختار جیسی درسی کتابوں میں عام طور پر یہی انداز بیان مرّوج و مشہور ہے لیکن اِس اندازِ بیان کو منطقی اندازِ استدلال کا منافی سمجھنا کج فہمی کے سوا اور کچھ نہیں ہے کیوں کہ قیاس ضمیر ہو یا قیاس مضمر بہر حال ہے تو دلیل تفصیلی جس کا ایک مقدمہ محذوف یا مقدر ہے جیسے کسی جملہ کے بنیادی اجزاء (مسند و مسند الیہ) میں سے کسی ایک کے محذوف یا مقدر ہونے پر وہ مرکب تام ہی رہتا ہے اسی طرح فقہا کے اِس اندازِ بیان کی وجہ سے بھی قیاس ضمیر و مضمر میں سے کوئی ایک بھی دلیل تفصیلی ہونے سے نکل کر اجمالی دلیل کے زمرہ میں

ل نہیں ہوسکتا۔ بلکہ علم فقہ کی اصل روح کے عین مطابق دلیل تفصیلی ہی رہتا ہے۔

ضروری وضاحت:۔ اِس تفصیل میں میرے مخاطب وہی حضرات ہیں جو منصب افتاء کے لوازمات کی زینت کے ساتھ مزین ہیں جس میں قرآن وسنت مع متعلقہ علوم اور اصول فقہ و منطق پر مکمل دسترس ہونا بنیادی شرط ہے جس کے بغیر نہ کوئی مجتہد بن سکتا ہے نہ مفتی ہاں یہ الگ بات ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ اور اُن کے شیوخ محترم امام جعفر صادق وحماد اور ابراہیم نخعی جیسے نور فراست والی مقدس ہستیوں کو کسی بھی علم آلی کو سیکھنے کی ضرورت نہیں تھی جبکہ ہم قدم بہ قدم اِن کے محتاج ہیں۔

مفتیان کرام کے اشتباہ کا ازالہ:۔

میں اپنے ہم عصر مفتیان کرام کی طرف سے جائز کو ناجائز قرار دینے کے اس غیر حقیقی فتویٰ کے محرکات و اسباب پر بار بار غور وفکر کرنے کے بعد جس نتیجہ پر پہنچ سکا وہ یہ ہے کہ اِن حضرات کو دو چیزوں سے مغالطہ ہوا ہے۔ اوّل:۔ صدیوں پہلے سے موجود اسلاف کی فتوؤں سے کہ اُنہوں نے رہن سے نفع اٹھانے کو مرتہن کے لیے ناجائز وحرام ہونے کا فتویٰ دیا ہوا ہے۔ اسلاف کا یہ فتویٰ اگرچہ درست و برمحل تھا لیکن ان حضرات کو اُس کے مخصوص محل وموضوع کو سمجھنے میں مغالطہ ہونے کی بنا پر پیش نظر مسئلہ کو بھی شامل ہونے کے اشتباہ میں پڑ گئے حالانکہ اُس کا اِن صورتوں کے ساتھ دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔

اس اجمال کی **تفصیل** یہ ہے کہ ایک شخص کا دوسرے پر قرض ہو یا دین بہر تقدیر اُس کی واپسی واَدائیگی کو یقینی بنانے کے لیے قرآن وسنت نے مدیون ومقروض کو اپنا کوئی ایسا مال حقدار کے پاس رھن رکھنے کا پابند بنایا ہے جو عدم ادائیگی کی صورت میں اُس کا بدل یعنی استیفاء حق بن سکے۔ شریعت کی زبان میں اس مدیون ومقروض کو راہن کہا جاتا ہے جبکہ قرض ودین دینے والے صاحب حق کے پاس جس چیز کو رکھا ہوتا ہے اُسے مرتہن کہا جاتا ہے اور اس مال مرھون کو رہن کہا جاتا ہے۔ نیز شریعت کی زبان میں اِس راہن کے اندر دو حیثیتیں معتبر ہیں؛

پہلی حیثیت:۔ اُس کی ذات وظاہری صورت، **دوسری حیثیت:۔** اُس کی قیمت ومالیت۔

پہلی حیثیت کے لحاظ سے وہ مرتہن کے پاس امانت ہوتی ہے جبکہ دوسری حیثیت کے اعتبار سے اُس کے حق کی ضمانت ہوتی ہے نیز یہ کہ قرض مثلیات کے ساتھ خاص ہے اور دین مثلیات وقیمیات دونوں کو شامل ہونے کی وجہ سے ہر قرض کو دین کہا جاسکتا ہے لیکن ہر دین کو قرض نہیں کہا جاسکتا یہ الگ بات ہے کہ عرف عام میں ہر قرض کو دین کہنے کی طرح ہی ہر دین کو قرض کہنا بھی عام مستعمل ہے۔ جس وجہ سے شریعت مقدسہ نے بھی اس پر کوئی پابندی نہیں لگائی ہے بلکہ اسی استعمال عرفی کے مطابق اللہ کے حبیب نبی اکرم رحمتِ عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا؛

''كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفِعَةً فَهُوَ رِبوًى''(۹) یعنی جو قرض بھی دُنیوی نفع دے وہ سود ہے۔

اس حدیث شریف کا جملہ محدثین وفقہاء کرام نے بالاتفاق یہ مطلب لیا ہے کہ کوئی بھی قرض یا دین دیتے وقت اس کو کسی نفع کے ساتھ مشروط کیا جائے یا قرض دینے والے کا اِس قرض کے ذریعہ کوئی فائدہ اُٹھانا شرط لگائے بغیر ہی مشہور ومعروف ہو یا قرض دینے والا بعد میں اس قرض کے ذریعہ شعوری واختیاری طور پر کوئی اضافی فائیدہ اُٹھائے تو وہ شریعت کی زبان میں سود وربا کہلاتا ہے۔ جس کی حرمت قطعی ویقینی ہے اور شریعت کی زبان میں جس مال کو رھن یا گروی کہا جاتا ہے وہ اپنی قیمت ومالیت کے اعتبار سے قرض دینے والے کے حق کی ضمانت ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے لہٰذا مرتہن کا مذکورہ تینوں طریقوں میں سے کسی بھی طریقے سے اُس سے نفع اُٹھانا اِس حدیث کے عین مطابق خالص ربا و حرام قرار پاتا ہے۔ شرعی رہن سے مرتہن کے نفع اُٹھانے کی حرمت وناجائز اور سود ہونے کی بنیاد چونکہ اِسی حدیث پر ہے اور اس کی صحت وقابل استدلال ہونے میں کل مذاہب فقہاء کرام کا اتفاق واجماع ہے۔ جس کے نتیجہ میں شرعی رہن سے مرتہن کے فائیدہ اُٹھانے کے ناجائز وممنوع ہونے کا فتویٰ صادر کرنے میں بھی اِن کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی فقہ حنفی سے لے کر فقہ شافعی تک، فقہ مالکی سے لے کر فقہ حنبلی تک اور اہل حدیث سے لے کر فقہ جعفری تک جملہ فقہاء اسلام بیک آواز اِسے ناجائز حرام کہتے ہیں۔ کل مذاہب فقہاء کرام کا یہ اتفاق محض اِس لیے ہے کہ اس انتفاع کے سود وحرام ہونے

حکم نص (مذکورہ حدیث) سے ثابت ہے اور نص شرعی کے مقابلہ میں کسی بھی مسلمان کو روا نہیں ہے کہ وہ اپنے قیاس واجتہاد کو دخل دے چہ جائیکہ پیشویان اسلام وائمہ مذاہب اس جرم کا ارتکاب کر سکے۔ اسی بنیاد پر کل مکاتب فکر کے اُصولِ فقہ کی کتابوں میں قیاس شرعی واجتہاد کے جواز کے لیے ما فیہ الاجتہاد میں عدمِ وجود نص کو شرط قرار دیا گیا ہے۔

خلاصة الكلام:۔ جہاں پر بھی شرعی رہن ہوتا ہے وہیں پر مرتہن کا اُس سے نفع اُٹھانا حرام وسود ہوتا ہے۔ منصب افتاء کے قابل علماء کرام کی سہولت فہم کے لیے یوں کہنا مناسب ہوگا کہ ''كُلَّمَا تَحَقَّقَ الرَّهْنُ الشَّرْعِيُّ فِي يَدِ الْمُرْتَهِنِ تَحَقَّقَتْ حُرمَةُ انْتِفَاعِهِ بِهٖ'' اور اُس کے حرام وربا ہونے کے شرعی حکم پر تفصیلی دلائل کا نقشہ اس طرح ہوگا؛

استدلال بشکل قیاس استثنائی اتصالی:۔

اِنْ كَانَ مَقْبُوضُ الْمُرْتَهِنِ رَهْنًا شَرْعِيًّا كَانَ انْتِفَاعُهُ بِهٖ حَرَامًا لٰكِنَّهٗ رَهْنٌ شَرْعِيٌّ فَكَانَ انْتِفَاعُهٗ بِهٖ حَرَامًا۔

استدلال بشکل قیاس اقترانی:۔

شرعی حکم:۔ اِنْتِفَاعُ الْمُرْتَهِنِ بِرَهْنِه الشَّرْعِي رِبَاءٌ

صغریٰ:۔ لِاَنَّهٗ فَضْلُ نَفْعٍ لَايَقْتَضِيْهِ الْعَقْدُ

کبریٰ:۔ وَكُلُّ فَضْلِ نَفْعٍ لَايَقْتَضِيْهُ الْعَقْدُ رِبَاءٌ

حاصلِ نتیجہ:۔ فَانْتِفَاعُ الْمُرْتَهِنِ بِرَهْنِه الشَّرْعِي رِبَاءٌ.

ایسے میں یقین سے کہا جاسکتا ہے کہ کل مکاتب فکر آئمہ دین کی کتب فتاویٰ میں جس رہن سے مرتہن کے نفع اُٹھانے کو رباء وحرام لکھا گیا ہے اُس کا موضوع ومحل شرعی رہن ہے لُغوی وعرفی نہیں لیکن بعد والے مفتیان کرام خاص کر ہمارے ہم عصر مفتیان عظام نے اُسے عام سمجھا، رہن کے شرعی و لغوی اور عرفی معنوں میں تمیز کیے بغیر اسلاف کے اُن جائز فتوؤں کو رھن کے غیر شرعی معنوں کی صورتوں

کو بھی شامل کر کے آسان مسئلہ کو پیچیدہ و مشکوک بنالیا۔ نتیجتاً عقد اجارہ من جانبین کی مذکورہ جائز صورتوں کو بھی رہن شرعی کہہ کر حرام وسود ہونے کا غیر واقعی فتاویٰ صادر کر کے دُنیا بھر کے سادہ لوح مسلمانوں کو پریشانی میں ڈال دیا۔ (فَهَدَاهُمُ اللهُ لِإِدْرَاكِ الْحَقَائِقِ) آمین

رہا یہ سوال کہ کل مذاہب اہل اسلام اسلاف کی کتب فتاویٰ میں جس رہن سے مرتہن کے نفع اُٹھانے کو سود وحرام لکھا ہوا ہے اُس کا موضوع ومحل رہن شرعی ہونے کی تخصیص پر کیا دلیل ہے؟

اِس کا جواب واضح ہے کہ آئمہ دین واسلاف کی ان سب کتابوں میں اس کے لیے کتاب الرھن کے نام سے مستقل عنوان باندھ کر اُس کے تحت سب سے پہلے رہن کا لغوی معنیٰ ومفہوم واضح کر کے اُس کے شرعی احکام بیان کیے گئے ہیں اِس کی ایسی مثال ہے جیسے بلا تخصیص مذہب یہ سب حضرات نماز کے مسائل بیان کرنے کے لیے کتاب الصلوٰۃ کے مستقل عنوان کے تحت سب سے پہلے اُس کے لغوی معنیٰ و مفہوم کو بیان کرنے کے بعد اُس کے شرعی مفہوم وحقیقت مشخص کر کے اُس کے شرعی احکام ومسائل کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔ یہی حال کتاب الزکوٰۃ وکتاب الصوم وغیرہ کا بھی ہے تو جیسے کتاب الصلوٰۃ و کتاب الزکوٰۃ وغیرہ کی تفصیلات میں صرف اور صرف اُن کے مفہومات شرعیہ وحقائق شرعیہ کے جزئیات کا ہی ذکر ہوتا ہے اسی طرح کتاب الرہن کے تحت بھی رہن شرعی کے مفہوم وحقیقت شرعیہ کے جزئیات کے احکام کے سوا کسی اور چیز کی تفصیل نہیں ہوتی، رہنِ لُغوی کے احکام بیان نہیں ہوتے اور رہن شرعی چاہے کلی طبعی ہو یا کلی منطقی بہر حال اُس کے جزئیات کے سوا کسی اور چیز سے غرض نہیں ہوتی۔ ایسے میں کتاب الرھن کے ماتحت فقہاء اسلاف کے اِن جائز وباطل فتوؤں کو محض اشتراک اسمی کی وجہ عقد اجارہ من الجانبین کی پیش نظر صورتوں کو شامل کر کے اِن کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دینا سُوءِ فہم کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے چہ جائیکہ کتاب وسنت کے مطابق کہلائے۔

دوسرا اشتباہ اوراُس کا ازالہ:۔

ان مفتیان کرام کو دوسرا اشتباہ عقد اجارہ من جانبین کے اس جائز کاروبار کے عوامی نام سے

لگا ہے کہ عرف عام میں لوگ اِسے رہن اور گروی کہتے ہیں گویا اِن حضرات نے احکام شرعیہ کے اظہار کو حقائق پر مبنی کرنے کی بجائے عوامی نام واستعمال کو بنیاد بنا کر اپنے استدلال وفتاویٰ کو اس پر چسپاں کر کے بناء الغلط علی الغلط کا ارتکاب کیا ہے یا یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اِن مفتیان کرام نے عوامی نام و استعمال سے مانوس ومتاثر ہونے کی فطری کمزوری کی بنا پر پیش نظر مسئلہ کی اصل حقیقت تک پہنچنے کی کلفت گوارا نہیں کی جس کے نتیجہ میں سچ مچ عقد اجارہ کو عقد رہن تصور کر کے رہن شرعی کے مذکورہ احکام کو اُس پر جاری کر دیا۔ یا سبحان اللہ حالاں کہ ہر رہن شرعی کو رہن لغوی تو کہا جا سکتا ہے لیکن ہر لغوی رہن کو شرعی رہن نہیں کہا جا سکتا جو کسی بھی اہل علم سے پوشیدہ نہیں ہے۔ مجھے یقین ہے کہ اگر یہ حضرات کم از کم رہن کے اِن دونوں مفہوموں کے مابین عموم وخصوص مطلق کی اس نسبت پر ہی توجہ دیتے تو اس مغالطہ میں کبھی مبتلا نہ ہوتے۔ اِن حضرات نے اتنا بھی نہیں سوچا کہ حقائق شرعیہ کو اِن کے اپنے ناموں کی جگہ غیر حقیقی ناموں سے اگر خواص اہل علم یاد کرے تب بھی اُن کے احکام نہیں بدلتے ہیں چہ جائیکہ عوامی زبان میں بدلے ہوئے ناموں کی بنیاد پر اُن کے احکام بدل جائے۔

بخاری شریف کی روایت کے مطابق حضرت ابراہیم ں نے اپنی زوجۂ محترمہ کو مخصوص اضطراری حالات کی پیش نظر اُس کے شرعی نام ونسبت سے یاد کرنے کی بجائے بہن کے نام سے یاد کیا اس کے باوجود بہن کے شرعی احکام اُن پر جاری کرنے کا تصور نہ حضرت ابراہیم ں کو ہوا نہ آج تک کسی امام مذہب مجتہد کو ہوا۔ دار الحرب میں اگر کوئی مسلمان شخص کسی غیر مسلم کے ساتھ سودی کاروبار کرے۔ مثلاً ایک من گندم دے کر دو من لے لے یا قرض دے کر اُس پر اضافی فائدہ حاصل کرے تو عاقدین سمیت پوری دُنیا اُسے ربوٰ کہتی ہے جبکہ شریعت کی زبان میں اُسے ربوٰ نہیں کہا جا سکتا کیوں کہ شریعت کی زبان میں جسے ربوٰ کہا جاتا ہے وہ علی الاطلاق حرام ہوتا ہے، ایک لحظہ کے لیے بھی حلال نہیں ہوتا اُس کا استعمال کرنا اور اُس سے نفع اُٹھانا بھی حرام ہے جبکہ یہاں پر اُس مسلمان کے لیے اِس کاروبار کے جملہ نتائج وثمرات جائز وحلال ہیں اِسی وجہ سے کل مکاتب فکر فقہاء نے اپنی اپنی کتابوں

میں لکھا ہے:

"لا ربوٰ بین حربی ومسلم فی دار الحرب"

یعنی دارالحرب میں مسلم وغیر مسلم کے مابین جو سودی کاروبار ہوتا ہے وہ شریعت کی زبان میں سود وربا نہیں ہے یعنی شریعت کی رو سے اُسکی حقیقت ربوٰ نہیں ہے کہ حرام ہو بلکہ جائز ہے۔

اِسی طرح مقروض قرضہ واپس کرتے وقت کچھ اضافی رقم اگر قرض دینے والے شخص کو مروّتاً و تبرّعاً دے اسے بھی نہ صرف لغت کی زبان میں بلکہ سب کی زبان میں سود ہی کہتے ہیں جبکہ شریعت کی زبان میں وہ سود نہیں ہے، حقیقتِ ربا و حرام نہیں ہے اور معصیت و گناہ نہیں ہے بلکہ سُنّت پیغمبر ﷺ ہونے کی بنا پر دینے والے کے لیے ثواب و فضیلت اور لینے والے کے لیے رزق حلال وطیّب ہے۔

جیسے ابوداوٗد شریف، جلد 2، صفحہ 118، کتاب البیوع میں ہے کہ:

"ایک دفعہ اللہ کے حبیب نبی اکرم رحمتِ عالم ﷺ نے کسی سے اُدھار پر کپڑا خریدا جب وہ شخص اپنا مقررہ ثمن لینے کے لیے آیا تو اللہ کے حبیب ﷺ نے اپنے آدمی کو حکم دیا جس کے الفاظ یہ ہیں "زِن وارجِح"

یعنی چاندی تول کر اُس کے حق سے زیادہ اُسے دے۔

فتاویٰ البدائع والصنائع نے اس کی وضاحت کرنے کے بعد لکھا ہے:

"فَلَا بَأْسَ بِذٰلِکَ لِاَنَّ الرِّبَا اِسْمٌ لِزِیَادَۃٍ مَشْرُوْطَۃٍ فِی الْعَقْدِ وَلَمْ تُوْجَدْ بَلْ ھٰذَا مِنْ بَابِ حُسْنِ الْقَضَاءِ وَاَنَّہٗ اَمْرٌ مَنْدُوْبٌ اِلَیْہِ قَالَ النَّبِیَّ عَلَیْہِ السَّلَامُ خِیَارُ النَّاسِ اَحْسَنُھُمْ قَضَاءً"

یعنی قرضہ واپس کرتے وقت اپنی طرف سے بطور تبرع قرضہ دینے والے کو کوئی فائدہ پہنچائے تو اِس میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ ربا اُس زیادتی کو کہتے ہیں جو نفس عقد میں مشروط کیا گیا ہو جو یہاں پر موجود نہیں ہے بلکہ یہ تو قرض کو بہتر طریقے سے واپس کرنا ہے اور مستحب ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ لوگوں میں بہتر وہ ہیں جو بہتر طریقے سے قرض واپس کریں۔

الغرض شرعی احکام یعنی جائز و ناجائز، حلال و حرام ہونے کا مدار حقائق پر ہوتا ہے ناموں پر نہیں ایسے میں پیش نظر مسئلہ کو عوامی زبان میں رہن کہنے کو دیکھ کر اُسے شرعی رہن سمجھنا، عقد رہن کہنا اور شرعی رہن کے احکام اُس پر جاری کرنا بناء الغلط علی الغلط نہیں تو اور کیا ہے؟ ایک دوسرے کی جائیداد و نقدی کے منافع سے مدت معلومہ تک فائدہ حاصل کرنے کے اِس عقد اجارہ کے جواز میں ذرّہ بھر شک کی گنجائش نہیں ہے۔

ایک فطری سوال کا جواب:۔

ہماری اِس تحقیق سے مستفیض ہونے والے حضرات کے ذہنوں میں اس سوال کا جنم پانا فطری بات ہے کہ جب اِس مسئلہ میں شرعی رہن کا وجود ہی نہیں ہے تو پھر ہر خاص و عام کی زبان میں اس کا رہن کے نام سے مشہور ہونے کی کیا وجہ ہے؟ اِس کے دو اسباب ہو سکتے ہیں؛

اوّل :۔ رہن کے لغوی معنی و مفہوم کا اُس کے شرعی مفہوم پر غالب ہونا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ رہن کے لُغوی معنی روکنے کے ہیں اور شریعت کی زبان میں صرف روکنا نہیں بلکہ کسی دوسرے پر ثابت اپنے قرض یا دین کے حصول کو یقینی بنانے کی غرض سے اُس کے کسی ایسے مال کو اپنے پاس روکنے کا نام ہے جو استیفاء حق کے لیے کام آسکے۔ قرآن شریف میں لفظ رہن کو اِن دونوں معنوں کے لیے استعمال کرنے کا ثبوت موجود ہے۔ لُغوی معنی میں استعمال کی مثال۔ جیسا اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

’’کُلُّ امْرِیءٍ بِمَا کَسَبَ رَهِیْنٌ‘‘ (۱۰) یعنی ہر انسان اپنے اعمال کے مطابق روکا جائے گا۔

اور سورۃ مدثر، آیت نمبر 38 میں فرمایا؛

’’کُلُّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ رَهِیْنَةٌ‘‘

یہاں پر بھی لغوی معنی میں ہی استعمال ہوا ہے۔ جبکہ اس کے شرعی معنی کو سورۃ بقرہ، آیت نمبر 283 میں

بایں الفاظ بیان فرمایا؛

''وَاِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَّلَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ''

یعنی حالت سفر میں اگر کسی کے ساتھ اُدھار کا لین دین کرو، جس کو لکھنے کے لیے کاتب میسّر نہ ہو تو اپنے حق کے تحفظ کے لیے اُدھار لینے والے کا کوئی مال اپنے قبضہ میں روکو۔

اس کے شرعی مفہوم کے مقابلہ میں لُغوی معنیٰ کا استعمال زیادہ ہونے کے علاوہ یہ بھی ہے کہ اس کے شرعی مفہوم میں بھی لُغوی مفہوم نہ صرف پایا جاتا ہے بلکہ معتبر بھی ہے۔ اسی طرح عقد اجارہ کے پیش نظر مسئلہ یعنی تَمْلِيْكُ مُنَافِعِ الْمَالِ بِمُنَافِعِ الْمَالِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ کی صورتوں میں بھی ہر جانب سے معقود علیہ و مقصود اصلی کی دست آوری کے لیے مالَین کا مقبوض ہونا ضروری ہے جس میں رہن کا لُغوی مفہوم آپ ہی موجود ہوتا ہے کثرت استعمال کی اِن وجوہات کی بنا پر اُس کے لُغوی معنیٰ کا شرعی معنیٰ و مفہوم پر غالب ہونا عین تقاضا فطرت ہے۔ جس کو دیکھ کر اِس عقد اجارہ کو رہن کے لُغوی معنیٰ میں مشہور کرنا بعید از قیاس نہیں ہے، گویا یہ شہرت تسمیۃ الشیئ بمعناہ اللغوی کے قبیل سے ہے۔ جیسے نماز کو اُس کے لُغوی معنیٰ یعنی دُعا کے اعتبار سے صلوٰۃ کہا جاتا ہے۔

دوم:۔ متعلقہ جائیداد کا نقدی روپیہ دینے والے کے ہاتھ میں مقبوض ہونے کا شرعی رھن کے ساتھ صورۃً مشابہ ہونا ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ عقد اجارہ کی مذکورہ صورتوں میں مکان مرھونہ کی دو حیثیتیں ہیں؛ پہلی حیثیت:۔ اُسکی مالیت و ذات کی، دوسری حیثیت:۔ اُس کے منافع کی۔ دوسری حیثیت کے اعتبار سے شرعی رہن کے ساتھ اُس کا کوئی ربط نہیں ہے۔ صورتاً نہ معناً کیوں کہ رہن شرعی اور اجارہ کے شرعی حقائق ولوازمات ایک دوسرے سے مبائن و جدا جدا ہونے کی وجہ سے اِن کے مابین نہ کوئی مماثلت ہے نہ مشابہت جبکہ پہلی حیثیت کے اعتبار سے اِن دونوں میں صورۃً مشابہت پائی جاتی ہے۔ کہ دونوں میں جائیداد دوسرے کے ہاتھ میں مقبوض ہوتی ہے تو اس صوری وظاہری مماثلت کو دیکھ کر عرف عام میں اُسے لفظ رہن کے ساتھ مشہور کرنا بعید از قیاس نہیں ہے۔

...ک اور اشتباہ کا ازالہ:۔

...تا ہے کہ ہمارے بعض ہم عصر مفتیان کرام کو اِس بات کا اشتباہ ہو رہا ہے کہ پیش نظر مسئلہ کی صورتوں میں ...کان کے منافع کی تملیک کا اجارہ کرنا درست ہے کہ جائیدادوں کا اجارہ ہوتا رہتا ہے لیکن دوسری ...جانب سے دی جانے والی نقدی کو اجارہ قرار دینا قابل فہم نہیں ہے کیوں کہ فقہ میں نقود کے اجارہ کی کوئی ...مثال موجود نہیں ہے ایسے میں پیش نظر مسئلہ کی صورتوں کو اجارہ من جانبین قرار دینا کس طرح درست ہو سکتا ہے؟

اِس کا جواب یہ ہے کہ اس اشتباہ کی حقیقت مغالطہ یا غلط فہمی کے سوا اور کچھ نہیں ہے کیوں کہ جب عقد اجارہ کی شرعی تعریف دونوں پر صادق آ رہی ہے اور عقدِ اجارہ من جانبین کی صحت و جواز کے لیے جملہ شرائط متحقق ہیں، ہر طرف سے اِس کے جملہ لوازمات و احکام بھی یکساں پائے جاتے ہیں اور ہر دو جانب عاقدین بھی ایک دوسرے کے مال کے منافع کا مالک ہو کر ان سے اپنے جائز مقاصد کی تکمیل کرنے کی نیت میں یکساں ہیں تو پھر جانبِ نقدی کو عقدِ اجارہ میں شامل کرنے سے کترانے کی کیا تک ہے اور یہ کہنا کہ فقہ کی کتابوں میں اِس کی مثال موجود نہیں ہے قِلّتِ اِطّلاع پر مبنی اور غلط ہے کیوں کہ کتب فتاویٰ میں اِس کی مثالیں موجود ہیں۔ مثال کے طور پر فتاویٰ درمختار، کتاب الاجارہ کی ابتداء میں لکھا ہے:

''اَوْعَبْدًا اَوْ دَرَاهِمَ اَوْغَيْرَ ذٰلِکَ لَالِيَسْتَعْمِلَهٗ بَلْ لِيَظُنَّ النَّاسُ اَنَّهٗ لَهٗ فَالْاِجَارَةِ فَاسِدَةٌ فِي الْكُلِّ''

یعنی کسی سے اُس کا غلام یا نقدی روپیہ یا کوئی اور چیز اجارہ کے نام سے لیا لیکن اِس سے مقصد اُس کا اِن چیزوں کو اُن کے فطری مقاصد و منافع میں استعمال کرنے کی بجائے محض لوگوں کو دیکھانا تھا تا کہ لوگ اُسے ان چیزوں کا مالک سمجھیں تو ان تمام صورتوں میں اجارہ فاسد ہوگا۔

نقدی روپیہ اجارہ پر دینے اور لینے کی ایسی واضح مثالوں کی موجودگی میں یہ کہنا کہ اِس کی

مثال موجود نہیں ہے خلاف حقیقت ہونے کے ساتھ قابل افسوس بھی ہے اور مقام عبرت ہے کہ فقہاء اسلاف اپنی کتابوں میں نقدی روپیہ اجارہ پر دینے اور لینے کی جوازی وعدم وجوازی ہر دو صورتوں کو بیان فرما رہے ہیں جبکہ ہمارے یہ ہم عصر حضرات نقدی روپوں کے اجارہ کو غیر مانوس وغیر موجود کہہ کر مسلمانوں کے دلوں میں شکوک وشبہات پیدا کر رہے ہیں۔ (فَإِلَى اللّٰهِ الْمُشْتَكٰى)

ایک اور اشتباہ کا ازالہ:۔

بعض مفتیانِ کرام کو اِس بات کا اشتباہ ہوا ہے کہ زیر نظر مسئلہ میں نقدی روپیہ دے کر مکان پر قبضہ کرنے والے فریق کے ہاتھ میں یہ مکان امانت ہے اور امانت کو استعمال کرنا جائز نہیں ہے! اس کا جواب یہ ہے کہ اِسے امانت کہنا تو درست ہے لیکن ہر امانت ممنوع الاستعمال نہیں ہوتا ورنہ مال مضاربت کو استعمال کرنا، اُسے کاروبار میں لگانا اور اُس سے نفع اُٹھانا بھی جائز نہ ہوتا اس لیے کہ وہ بھی مضارب کے ہاتھ میں امانت ہی ہوتا ہے۔ اسی طرح عاریۃً کسی کو فائیدہ اُٹھانے کی غرض سے دیجانے والی چیز کو استعمال کرنا بھی ناروا ہوتا کیوں کہ وہ بھی تو عاریۃً لینے والے کے ہاتھ میں امانت ہوتی ہے۔ الغرض اِس اشتباہ میں مبتلا حضرات کے مطابق عاریۃً کسی سے کوئی چیز لینے کا مطلب ختم ہونے کے ساتھ مضاربت جیسے مسلّمہ کاروبار کا ہی دُنیا سے خاتمہ ہونا چاہئے۔ کیا اِس ملازمہ کو تسلیم کرنے کے لیے کوئی ہوش مند انسان تیار ہوسکتا ہے؟ جب اس کا تصور ہی کوئی نہیں کرسکتا تو پھر زیر نظر مسئلہ میں جائز عقد اجارہ من جانبین کے اصل مال جو غیر معقود علیہ وغیر مقصود من الجانبین ہے کہ پہلو امانت کو دیکھ کر اُس کے اصل مقاصد اور معقود علیہ پہلو کو ممنوع قرار دینے کا کیا جواز ہوسکتا ہے؟ اسے کہتے ہیں اُلٹی منطق۔ فقہی استدلال کی حقیقت سے آشنا مفتیان کرام کی سہولت فہم کے لیے یوں کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ اِس اشتباہ میں مبتلا حضرات کا مذکورہ استدلال من حیث الصورۃ غلط ہے کیوں کہ یہ قیاس اقترانی کی شکل اوّل کے نہج پر ہے جس کا نتیجہ آور ہونے کے لیے ایجاب صغریٰ کے ساتھ کلیت کبریٰ بھی شرط ہوتی ہے جو یہاں پر مفقود ہے کیوں کہ ''لَاشَیْءَ مِنَ الْاَمَانَةِ یَجُوزُ اِسْتِعْمَالُهَا'' کہنا خلاف حقیقت اور

جھوٹ ہے جیسے کہ عاریت ومضاربت کی امانتوں میں اس کا جھوٹ ہونا سب پر عیاں ہے ایسے میں یہ اشتباہ بھی خلاف حقیقت ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

ایک اور مغالطہ کا جواب:۔

پیشِ نظر جائز عقد اجارہ کو شرعی رھن کے زمرہ میں شامل کر کے مسلمانوں کے دلوں میں شکوک وشبہات اور پریشانیاں پیدا کرنے والے مفتیان کرام میں بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ فقہاء اسلاف کی کتابوں میں اس کے متعلق متضاد آراء پائی جاتی ہیں۔بعض نے اسے علی الاطلاق حرام قطعی وربا کہا ہے تو بعض نے مکروہ کہا ہے۔ایسے میں حرام قطعی اگر نہ بھی ہو لیکن کراہت سے خالی نہیں ہوسکتا۔اس اشتباہ سے ناپختہ علماء اور اُن کے حلقہ اثر سے متاثر حضرات کوسب سے زیادہ دھوکہ لگ جاتا ہے حالانکہ اِس کی حقیقت مغالطہ برائے مغالطہ کے سوا اور کچھ نہیں ہے کیوں کہ یہ قابل رحم حضرات اتنا سوچنے کی توفیق بھی نہیں رکھتے ہیں کہ فقہاء اسلام کی یہ مختلف آراء یا متضاد فتاویٰ کتاب الرھن کے ماتحت لکھے ہوئے پائے جاتے ہیں جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ فقہاء اسلاف نے شرعی رھن سے متعلق مرتہن کا نفع اُٹھانے کی شرعی حیثیت کے متعلق اِن آراء کا اظہار کیا ہوا ہے۔اجارہ کے ساتھ اِن فتوؤں کا کوئی تعلق ہی نہیں ہے جبکہ زیرِ نظر مسئلہ کی حقیقت شرعی رھن نہیں ہے بلکہ عقد اجارہ ہے جیسے گزشتہ صفحات میں ہم اِس پر دلائل قائم کر آئے ہیں۔ایسے میں کتاب الرھن کے مسائل کو کتاب الاجارہ کے مسئلہ پر چسپاں کر کے شرعی رھن کے احکام اُس پر جاری کرنے کا انداز سوال گندم جواب چنا سے مختلف نہیں ہے۔

سب سے زیادہ اور کثیر الوقوع کج فہمی کا ازالہ:۔

زیرِ نظر عقد اجارہ کو عقد رھن میں شامل سمجھنے کی غلطی پر بناء ہونے والے جملہ اشتباہات و مغالطات کے سلسلۂ دراز میں کثیر الوقوع کج فہمی اُن حضرات کی طرف سے ہو رہی ہے جو اسے عقد رہن سمجھتے ہوئے بعد الایجاب والقبول دوسرے فریق کی طرف سے نفع اُٹھانے کی اجازت ملنے کی صورت

رھن کے نام سے اجارہ کی شرعی حیثیت

میں متعلقہ جائیداد کو استعمال کرنے اور اُس کے منافع سے مستفید ہونے کو جائز سمجھتے ہیں جس کے لیے فقہاء کرام کی اِس عبارت کو دلیل لاتے ہیں جس میں کہا گیا ہے؛

''لَا الاِنْتِفَاعُ بِهِ مُطْلَقاً اِلَّا بِاِذْنٍ''(۱۱)

یعنی رہن کی جائیداد سے کسی صورت بھی نفع اُٹھانا جائز نہیں ہے مگر اجازت ملنے کی صورت میں جائز ہے۔

فقہاء اسلاف سے منقول اِس عبارت کا زیرِ نظر مسئلہ کے ساتھ تعلق نہ ہونے کے باوجود اس سے استدلال کرنا مندرجہ ذیل وجوہ کی بنا پر غلط و کج فہمی ہے؛

پہلی وجہ:۔ فقہاء کرام نے یہ عبارت شرعی رہن کی مخصوص صورتوں کے متعلق صادر فرمائی ہیں کیوں کہ یہ کتاب الرھن کے ماتحت شرعی رہن کی تعریف و حقیقت کو بیان کرنے کے بعد اُسی کے شرعی احکام کو بیان کرنے کے سلسلہ کی عبارت ہے لہٰذا اِس کا تعلق کتاب الاجارہ کے مسائل کے ساتھ جوڑنا، عقد اجارہ کے پیشِ نظر مسئلہ کے ساتھ اُسے مربوط کرنا اور ایک دوسرے کی جائیداد و نقدی کے منافع کا مالک ہو کر اُنہیں استعمال کرنے پر اس سے استدلال کرنا حمار کے ناھق ہونے سے انسان کے ناھق ہونے پر استدلال کرنے کی غلطی سے مختلف نہیں ہے۔

دوسری وجہ:۔ زیرِ نظر مسئلہ سے اِس عبارت کا متعلق یعنی مَایَتَعَلَّقُ بِهِ مُخْتَلِفُ النَّوْعِ ہونے کے باوجود شرعی رہن میں بھی اِس کا مفہوم واضح نہیں ہے جس وجہ سے اِس کے محمل و مصداق کے ساتھ یقین کی بابت فقہاء کرام نے باہمی اختلاف کیا ہے جیسے فتاویٰ درمختار نے اسے نقل کرنے کے بعد متصلاً لکھا ہے؛

''کُلٍ لِلآخِرِ وَقِیْلَ لَا یَحِلُّ لِلْمُرْتَهِنِ لِاَنَّه رِبٰوی وَقِیْلَ اِنْ شَرطَهُ کَانَ رِبوا وَاِلَّا لَا''(۱۲)

یعنی اِس اذن سے مراد فریقین کا ایک دوسرے کو انتفاع کا اذن دینا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اذن کے باوجود مرتہن کو رھن سے نفع اُٹھانا حلال نہیں ہے کیوں کہ یہ ربوی ہے اور یہ بھی کہا گیا

ہے کہ اگر اذن کو عقد رھن میں شرط کیا تب تو ربوٰ ہوگا ورنہ نہیں۔

فتاویٰ شامی نے درمختار کے قول ''وَقِیلَ لَا یَحِلُّ لِلْمُرْتَهِنِ'' کے تحت اِس کی مزید وضا...رتے ہوئے لکھا ہے:

''قَالَ فِی الْمِنَحِ وَعَنْ عَبْدُاللّٰہ مُحَمَّد ابنِ اَسلَم السَمَرْقَنْدِی وَکَانَ مِنْ کُبَّارِ عُلَمَاءِ سَمَرْقَنْد اَنَّهٗ لَایَحِلُّ لَهٗ اَنْ یَّنْتَفِعَ بِشَیْءٍ مِنْهُ بِوَجْه مِنَ الْوُجُوْہِ وَاِنْ اَذِنَ لَہٗ الرَّاھِنُ لِاَنَّهٗ اَذِنَ لَهٗ فِی الرِبَالِاَنَّہ یَسْتَوْفِی دِیْنَه کَامِلًا فَتَبْقٰی لَهُ الْمُنْفَعَةُ فَضْلًا فَیَکُوْنُ رِبًا وَهٰذَااَمْرٌ عَظِیْمٌ''

تنویرالابصار کے مصنف نے منح الغفار فی شرح تنویرالابصار میں کہا ہے کہ امام عبداللہ سمرقندی جو اپنے وقت کے اکابر علماء میں سے تھے نے کہا ہے کہ اجازت ہونے پر بھی مرتہن کو رہن سے فائدہ اُٹھانا کسی وجہ سے بھی جائز نہیں ہوسکتا کیوں کہ یہ ربا کی اجازت دینا ہے اِس لیے کہ وہ اپنا اصل حق پورا پورا لیتا ہے تو پھر رہن سے نفع اُٹھانا اُس کے لیے ربا ہوجاتا ہے اور ربا کا یہ معاملہ کوئی معمولی گناہ نہیں ہے جس سے چشم پوشی کی جاسکے۔

فقہاء اسلاف کی ایک ایسی مجمل عبارت جس کے محمل و مصداق سے متعلق عدم اطمینان کا یہ عالم کہ اُس کی کسی بھی صورت پر سلف صالحین نے اطمینان کا اظہار نہیں فرمایا بجائے خود قابل غور ہے، چہ جائے کہ کسی مبائن نوع کے جزئیات کے لیے اُسے دلیل بنایا جائے اور جن حضرات نے اِس کا مصداق محمل بعدالایجاب والقبول قرار دیا ہے یعنی راھن کی طرف سے مرتہن کو بعد انعقاد عقد الرھن استعمال اجازت دینا سمجھ کر شرعی رھن کے مکان میں رہائش رکھنے کو جائز قرار دیا ہے۔

ہماری فہم کے مطابق یہ سب کچھ اِن حضرات کی خوش فہمی ہے، مسئلہ کی پیچیدہ نوعیت سے جان چھڑانا ہے اور فقہاء اسلاف کی اِس متواتر الثبوت عبارت کے لیے محمل تلاش کرنے کی ایسی کوشش ہے جو ''توجیه القول بِمَالَایَرْضٰی بِهٖ قَائِلُهٗ'' کے قبیل سے ہے۔ اِس لیے کہ کسی عقد کو رھن

تسلیم کرنے کے بعد راہن کی طرف سے مرتہن کو اُس سے نفع اُٹھانے کی اجازت ملنے یا نہ ملنے، عقد میں مشروط ہونے یا بعد العقد ہونے، یکطرفہ ہونے یا دوطرفہ ہونے کی تفریق کا کوئی فائیدہ نہیں ہے۔ نیز قضاءً دیانۃً کا فرق بتانا بھی بے سود ہے کیوں کہ شرعی رہن کے جواز وصحت کے لیے اصل سبب ومقتضی مرتہن کا وہ حق ہے جو عقدِ رہن سے قبل قرض و دین کی شکل میں راھن پر واجب الادا ہو چکا ہوتا ہے۔ قرآن وسنت نے اُس کی واپسی وادائیگی کو یقینی بنانے کے لیے جیسے رہن رکھنے کا حکم دیا ہے ویسے ہی مرتہن کو اپنے اس حق کے حوالہ سے کسی قسم کا بھی اضافی فائدہ حاصل کرنے سے اجتناب کرنے کا حکم دیا ہے اور بلاتفریقِ مذہب جملہ فقہاء اسلام کے نزدیک متفقہ قابل عمل حدیث ''کُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً فَهُوَ رِبَا '' (۸) کے مطابق مرتہن کا شعوری وارادی طور پر اس قرض کے حوالہ سے ہر طرح کے نفع حاصل کرنا ربا وحرام قرار پاتا ہے تو ایسے میں مذکورہ تفریق کا کیا فائدہ اس پر مستزاد یہ کہ ''کُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً فَهُوَ رِبَا '' کے مدلول ومفہوم کے عین مطابق مرتہن کا اپنے قرض کے حوالہ سے مال مرھونہ سے نفع اُٹھانے کا ربا ہونا منصوص علیہ قرار پانے کے بعد اس کے خلاف اجتہاد کرنا ہی جائز نہیں ہے تو پھر اِن باتوں کا سہارا لے کر بعدِ عقد الرھن اجازت ملنے پر شرعی رھن سے نفع اُٹھانے کے جواز کا فتویٰ دینا ہماری فہم کے مطابق خلاف انصاف ہے، مذکورہ حدیث سے بے اعتنائی ہے اور فقہاء اسلام کی مذکورہ عبارت کی توجیہ ''بِمَا لَا يَرْضٰى بِهِ قَائِلُهُ '' ہے۔ ایسے میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر فقہاء اسلام سے ثابت اس عبارت ''لَا الْاِنْتِفَاعُ بِهِ مُطْلَقًا اِلَّا بِاِذْنٍ ''یعنی رہن سے نفع اُٹھانا کسی صورت بھی جائز نہیں ہے مگر اجازت کی صورت میں جائز ہے کا اطمینان بخش محمل کیا ہوسکتا ہے؟ جس میں اس کے مفہوم کو بھی جگہ ملے اور حدیث شریف ''کُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً فَهُوَ رِبَا '' پر بھی عمل باقی رہے اور اِس کی توجیہ بھی قائل کی رضا ومراد کے مطابق ہو۔ رہن شرعی کے احکام کے سلسلہ میں یہ وہ مشکل سوال ہے جو ہر دور کے فقہاء اسلام کو دعوت فکر دیتا رہا ہے اور دے رہا ہے۔

ہماری رسائی فہم کے مطابق اس کا جواب یہ ہے کہ فقہاء اسلام کی اس عبارت کا مصداق اجازت لامن

حیث الانتفاع بالقرض والدین ہے۔ اِس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ حق قرض ودین کے حوالہ سے مرتہن کو رہن سے نفع اُٹھانا کسی طرح بھی جائز نہیں ہے چاہے اجازت ہو یا نہ ہو، عقد کے وقت ہو یا بعد العقد ہو، ہر دونوں جانب سے ہو یا صرف راھن کی جانب سے مرتہن کو ہو۔ نیز یہ اجازت مشروط ہو یا معروف الغرض رہن سے مرتہن کے اختیاری طور پر نفع اُٹھانے کی ہر صورت ربا وحرام ہے مگر اجازت لامن حیث الانتفاع بالقرض والدین کی ہر صورت میں اجازت ہے چاہے وقت العقد ہو یا بعد العقد، ہر دو جانب سے ہو یا ایک جانب سے مثال کے طور پر؛

○ راہن ومرتہن کے مابین ایسا معاشرتی تعلق ہے کہ ایک دوسرے کے اموال سے نفع اُٹھانے کو معیوب نہیں سمجھا جاتا ایسے میں راہن مرتہن کو اُس کے حقِ قرض سے قطع نظر محض تعلقات کی بنا پر مالِ مرہون کو استعمال کرنے کی اجازت دے تو اِس میں ''كُلُّ قرضٍ جَرَّ منفعةً فَهُوَرِبًا'' کی کون سی خلاف ورزی ہے؟ اور کون سا ربا و نا انصافی ہے؟ کون سا ظلم وتعدی ہے؟ اِس کی ایسی مثال ہے کہ جیسے قاضی کو اپنے منصب کے حوالہ سے ھدیہ وتحائف کا قبول کرنا جائز نہیں ہے لیکن اس منصب سے قطع نظر جائز ہے جیسے فتاویٰ تنویر الابصار میں ہے؛

''اِلَّا مِن قریبه اَوْ مِمَّنْ جَرَتْ عَادَة بِذٰلِکَ''

یعنی قاضی کو لوگوں سے تحائف قبول کرنا جائز نہیں ہے مگر اپنے خویش واقرباء سے اور اُن لوگوں سے جن سے تحائف کا ملنا عام حالات میں عادۃً معمول بہ ہو۔

تنویر الابصار کی اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے فتاویٰ در المختار نے بحر الرائق اور اشباہ ونظائر کے حوالہ سے لکھا ہے؛

''اِلَّامِنْ اَرْبَعٍ السُّلْطَانُ وَالبَاشَاوَقَرِيبُهُ المحرم اَوْ مِمَّنْ جَرَتْ عَادَتَهُ بِذٰلِک بِقَدْرِ عَادِةٍ وَلَاخُصُوْمَةَ لَهُمَا''(١٣)

فتاویٰ شامی نے درمختار کے اِس مقام کی تشریح کرتے ہوئے تنبیہ کے عنوان سے فتاوی فتح القدیر

کے حوالہ سے اتنا صاف لکھا ہے جو ہماری اِس توجیہ کے عین مطابق ہے۔ (فَلِلّٰهِ الْحَمْد) اُن کی عبارت یہ ہے:

''فِی الْفَتْحِ وَيَجِبُ اَنْ تَكُوْنَ هَدِيَّةُ الْمُسْتَقْرِضِ لِلْمُقْرِضِ كَالْهَدِيَّةِ لِلْقَاضِي اِنْ كَانَ الْمُسْتَقْرِضُ لَهُ عَادَةٌ قَبْلَ اِسْتِقْرَاضِهِ فَلِلْمُقْرِضِ اَنْ يَقْبَلَ مِنْهُ قَدْرَ مَا كَانَ يُهْدِيْهِ'' (۱۴)

یعنی قرض لینے والے کی طرف سے قرض دینے والے کو دیئے جانے والے تحفہ کا شرعی حکم بھی قاضی کے تحفہ کی طرح ہونا واجب ہے کہ اگر قرض لینے سے پہلے اِن کے مابین تحفہ لینے دینے کا رواج ہے تو پھر قرض دینے کے بعد بھی مقروض کے تحفہ کو حسب سابق قبول کرنا قرض دینے والے کے لیے جائز ہے ورنہ نہیں۔

○ جب فریقین سمجھتے ہوں کہ رہن کے مکان کو رہائشی استعمال کے بغیر بند رکھنے میں اُس کی عمارت کو نقصان پہنچے گا تو اُس کی حفاظت کی غرض سے جس فریق کو بھی اُسے استعمال کرنے کی اجازت مل جائے اور جب بھی مل جائے یہ اجازت الانتفاع لا من حیث الانتفاع بالقرض والدین ہی کہلائے گا جس میں نہ حدیث کی مخالفت ہے نہ تحقق ربا، نہ کسی فریق پر کوئی ظلم ہے اور نہ کوئی کراہت۔

○ راہن مرتہن کے ساتھ ہمدردی کرتے ہوئے اُس کے حقِ قرض سے قطع نظر محض ہمدردی کے طور پر اُسے نفع اُٹھانے کی اجازت دے اور مرتہن بھی اپنے حقِ قرض و دین سے قطع نظر کر کے محض عرفی و معاشرتی ہمدردی و تعاون کے تصور سے راہن کا احسان و تبرع سمجھ کر اُسے استعمال کرے تو اس میں کیا حرج ہے اور کون سی کراہت و حرمت ہے۔

الغرض اجازت ''اَلْاِنْتِفَاعُ لَا مِنْ حَيْثُ الْاِنْتِفَاعِ بِالْقَرْضِ وَالدَّيْنِ'' کی درجنوں شکلیں ممکن ہوسکتی ہیں جن کو پیش نظر رکھتے ہوئے صاحب بصیرت فقہاء کرام نے اپنی اِس شہرہ

آفاق مختصر عبارت میں دریا کو سمو دیا ہے۔ (فَجَزَاهُمُ اللّٰهُ خَيْرَ الْجَزَاءِ، مَا اَحْسَنَهُمْ بَصِيْرَةً وَاَحْسِنْ بِهِمْ تَكَلُّمًا)

○ جو لوگ ایک دوسرے کی جائیداد و نقدی کے منافع کا بطور اجارہ من جانبین مالک ہو کر اُن سے نفع اُٹھانے کو شرعی رھن سے نفع اُٹھانا سمجھ کر ایسا کرتے ہیں اور بغیر سوچے سمجھے فقہاء کرام کی اس جائز عبارت سے ناجائز استدلال کرتے ہیں۔ وہ فکری معصیت میں مبتلا ہوتے ہیں۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ معصیت کی دو قسمیں ہیں: پہلی فکری، دوسری عملی۔

معصیت فکری سے یہاں پر ہماری مراد وہ عمل ہے جس میں کسی جائز چیز کو ممنوع شرعی سمجھتے ہوئے اُس کا ارتکاب کیا جائے جیسا بکری کے گوشت کو کتے کا گوشت سمجھنے کے باوجود کھایا جائے یا شربت کو شراب سمجھ کر پیا جائے۔ اِس پر اگرچہ فعل حرام کے احکام لاگو نہیں ہوتے لیکن فکری معصیت سے خالی نہیں ہے۔ جیسے المیزان الکبریٰ، جلد 2، صفحہ 67 مطبوعہ مصر میں ہے:

"لَوْ نَظَرَ اِنْسَانٌ اِلٰى ثَوْبٍ مَوْضُوْعٍ فِى طَاقٍ عَلٰى ظَنِّ اَنَّهُ امْرَئَةٌ اَجْنَبِيَّةٌ فَاِنَّهُ يَحْرُمُ عَلَيْهِ"

یعنی اگر کوئی انسان شوکیس میں سجا کر رکھے ہوئے کپڑے کو اجنبی عورت جان کر اُسے نظر بد سے دیکھے تو یہ اُس کے لیے حرام ہوگا۔

ایسے میں پیش نظر مسئلہ میں سچ مچ عقد اجارہ کو عقد رہن سمجھ کر مال مرہون سے نفع اُٹھانے والے حضرات فکری گناہ سے کس طرح بچ سکتے ہیں یہ الگ بات ہے کہ درحقیقت اُن کا یہ عمل اُن کے گمان کے خلاف ہونے کی بنا پر ممنوع شرعی کے احکام کا حامل نہیں ہے اِس لیے کہ وہ عملی معصیت نہیں ہے جبکہ احکام شرعیہ کا تعلق انسانی عمل کے ساتھ ہوتا ہے۔

ایک اور غلط فہمی کا ازالہ:۔

پیشِ نظر مسئلہ کے حوالہ سے ہمارے موقف کے خلاف عامۃ الورود مغالطہ یہ پیش کیا جا رہا

ہے کہ ایک دوسرے کی جائیداد ونقدی کے منافع سے مستفید ہونے کا یہ مسئلہ اگر عقدِ اجارہ ہوتا تو فقہاء اسلام کی کتابوں میں کتاب الاجارہ کے تحت کہیں تو اس کا ذکر کیا گیا ہوتا حالاں کہ کتاب الاجارہ کے مندرجات میں اس کا کوئی اشارہ نہ ملنے کے علاوہ اردو میں لکھی گئی کتبِ فتاویٰ میں مختلف مکاتبِ فکر علماء کرام کا اسے کتاب الرھن کے تحت ذِکر کرکے ربا و حرام قرار دینا اِس بات کی دلیل ہے کہ یہ عقدِ اجارہ نہیں بلکہ عقدِ رہن ہی ہے۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ کتبِ فتاویٰ کی کتاب الاجارہ کے مندرجات میں اس کا اشارہ نہ ملنے کی بات قلتِ اطلاع و بے خبری پر مبنی ہے ورنہ کتبِ فقہ میں اشارۃً نہیں بلکہ اِس کے اشباہ ونظاہر کا صراحتاً تذکرہ موجود ہے۔ جیسے فتاویٰ شامی، جلد 5، صفحہ 44 کتاب الاجارہ میں ہے:

"رَجُلٌ اِسْتَقْرَضَ دَرَاهِمَ وَاَسْكَنَ الْمُقْرِضَ فِي دَارِهٖ قَالُوْا يُجِبُ اجرُ الْمِثْلِ عَلَى الْمُقْرِضِ لِاَنَّ الْمُسْتَقْرِضَ اِنَّمَا اَسْكَنَهٗ فِي دَارِهٖ عِوَضًا عَنْ مَنْفَعَةِ الْقَرْضِ لَامَجَانًا وَكَذَا لَوْاَخَذَ الْمُقْرِضُ مِنَ الْمُسْتَقْرِضِ حِمَارًا لِيَسْتَعْمِلَهٗ اِلَى اَنْ يَّرُدَّ عَلَيْهِ الدَّرَاهِمَ"

مطلب ایک آدمی نے دوسرے آدمی سے قرضہ لیا اور قرض دینے والے کو رہنے کے لیے اپنا مکان دے دیا اِس کے متعلق فقہاء کرام نے کہا ہے کہ قرض دینے والے پر اُس مکان میں رہنے کی وجہ سے اجرِ مثل دینا واجب ہوگا اس لیے کہ قرض لینے والے شخص نے مفت میں یہ گھر اُسے نہیں دیا ہے بلکہ اُس کے قرض کے منافع کے عوض کے طور پر دیا ہے اور اسی طرح اگر قرض دینے والے شخص اپنے روپوں کی واپسی تک کے لیے مقروض سے اُس کا گدھا استعمال کرنے کے لیے لے تو اُس کا بھی یہی حکم ہے کہ ان دونوں صورتوں میں اجارہ ہی اجارہ ہے۔

یعنی پہلی صورت میں گھر اجارہ ہے دوسری صورت میں گدھا اجارہ ہے اور یہ دونوں اجارے فاسد ہونے کی بنا پر واجب الفسخ ہیں یعنی پہلی صورت میں قرض لینے والے شخص کا قرض کے منافع کے عوض کے طور پر قرض دینے والے کو رہائش کے لیے مکان دینا اور اُس کا اُسے قبول کر کے اُس میں رہائش

رکھنا قرض سے اختیاری طور پر نفع اُٹھانے کے زمرہ میں آتا ہے جو ربا و حرام ہے۔ یہی شرط فاسد ہے جس وجہ سے دونوں گناہ گار ہوتے ہیں اور مذکورہ مکان کا مارکیٹ نرخ کے مطابق کرایہ دینا واجب ہوتا ہے اور دوسری صورت میں قرض دینے والے شخص کا تا واپسی قرض استعمال کے لیے مقروض کے گدھے پر مسلط ہونا قرض سے اختیاری طور پر نفع اُٹھانے کے زمرہ میں آتا ہے جو ربا و حرام ہے یہی شرط فاسد ہے، جس وجہ سے اسے فسخ کر کے گدھے کا مارکیٹ نرخ کے مطابق کرایہ دینا واجب ہے۔

اہل علم سے پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ دونوں اجارہ محض اس وجہ سے فاسد ہیں کہ ان کی بنیاد قرض پر فائدہ دینے اور فائدہ لینے پر ہے جو ممنوع و ناجائز ہے اگر یہ فساد نہ ہوتا تو یہ دونوں جائز و صحیح ہوتے جبکہ ایک دوسرے کی جائیداد و نقدی سے رہن کے نام پر مستفید ہونے کے پیش نظر مسئلہ میں قرض کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ قرض پر فائدہ دینے یا لینے کا کوئی مشروط عمل موجود ہے نہ معروف اور جانبین میں سے کسی کے دل میں قرض دینے یا لینے کا تصور بھی نہیں ہے بلکہ ہر جانب سے اپنے اپنے مال کے نظری منافع کا ایک دوسرے کو مالک بنانا، اُس سے نفع اُٹھانے کا موقع دینا اور جملہ شرائط صحت اجارہ کی تکمیل کرنا ہوتا ہے۔ ایسے میں اس کے شرعی رھن ہونے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے یا اجارہ کی حقیقت سے اِسے نکال کر کسی دوسرے عقد میں شامل کرنے کی جرات کیسے ہوسکتی ہے جبکہ احکام شرعیہ کا دارو مدار عاقدین کے مقاصد و عزائم پر ہوتا ہے محض الفاظ پر نہیں۔ جیسے فتاویٰ عالمگیری میں ہے؛

''وَالْعِبْرَةُ فِي بَابِ الْعُقُوْدِ لِلْمَعَانِي'' (۱۵)

یعنی معاملات میں اعتبار فریقین کے مقاصد کا ہوتا ہے۔

یہ ہوئی اس کے کتاب الاجارہ میں مذکور ہونے کی مثال اب اِس کے شرعی رھن نہ ہونے کی تصریح و فقہی جزیہ پر بھی غور کیا جائے۔ فتاویٰ ردالمحتار، جلد 5، صفحہ 343 کتاب الرھن میں فتاویٰ تاتر خانیہ کے حوالہ سے موجود ہے؛

''وَلَوِاسْتَقْرَضَ دَرَاهِمَ وَسَلَّمَ حِمَارَهُ اِلَى الْمُقْرِضِ لِيَسْتَعْمِلَهُ اِلَى شَهْرَيْنِ حَتّٰى

يُوَفِّيَهُ دَيْنَهُ اَوْدَارَهُ لِيَسْكُنَهَا فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْاِجَارَةِ الْفَاسِدَةِ اِنِ اسْتَعْمَلَهُ فَعَلَيْهِ اَجْرُ مِثْلِهِ وَلَا يَكُوْنُ رَهْنًا''

کسی سے روپیہ قرض لیا اور اُسے واپس کرنے تک اپنا گدھا استعمال کے لیے اُسے دیا یا اپنا مکان رہنے کے لیے اُسے دیا تو یہ بمنزلہ اجارۂ فاسدہ ہے رھن نہیں ہے اُسے استعمال کرنے پر اُجرتِ مثلی دینا اُس پر واجب ہوگا۔

یہاں پر بھی مکان وحمار کے اجارہ فاسدہ ہونے کی وہی وجہ ہے جو پہلے بیان ہو چکی ہے یعنی ''کُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً فَهُوَ رِبَا'' (الحدیث) کے مدلول کے مطابق ربا وحرام پر مشتمل ہونا اگر یہ بات نہ ہوتو فساد کی کوئی اور وجہ قطعاً نہیں ہے فقہاء کی نگاہ بصیرت پر قربان جاؤں کہ پیش نظر مسئلہ کو کتاب الاجارہ کے مسائل میں شمار کرنے کے ساتھ اس کے رھن نہ ہونے پر تصریح کرتے ہوئے بظاہر اُنہوں نے ایک جزیہ کا ذکر کیا ہے جبکہ حقیقت میں چار مختلف جزئیات کا اشارہ دیا ہے۔

○ روپیہ قرض دے کر اُس کی واپسی کو یقینی بنانے کے لیے قرض خواہ کا مکان یا حمار اگر اَمانتاً و ضمانتاً اپنے پاس رکھتا ہے تو یہ عقد رہن ہو جاتا ہے۔ جس سے قرض کے حوالہ سے نفع اُٹھانا کسی طرح بھی جائز نہیں ہے۔

○ روپیہ قرض دینے کے لیے قرض خواہ سے اِس قسم کی چیز اپنے قبضہ میں لے کر اُس سے فائدہ اُٹھانے کی شرط لگاتا ہے تو قرض دینے کا یہ عمل خالصتاً ربا وحرام ہے جبکہ شرط والی چیز کو استعمال کرنے کی صورت میں وہ اجارہ فاسدہ پر منتج ہوتی ہے۔ جس وجہ سے اُس کا اجرِ مثل واجب ہوگا یعنی مارکیٹ کے مطابق کرایہ دینا ہوگا۔

○ قرض کے عِوض کے طور پر اس طرح کا فائدہ اُٹھانا عرف عام میں مشہور ومعروف ہو تب بھی وہی حکم ہے جو نمبر 2 میں ابھی بیان ہوا۔

○ روپیہ دینے اور لینے سے مقصد قرض نہ ہو بلکہ اُس کے منافع کا دوسرے کو مالک بنا کر اُس

کے عوض اُس کے مکان یا حمار یا کسی بھی مال و جائیداد کے منافع کا خود مالک بننا مقصد ہو اور دوسری جانب سے بھی، اِسی طرح عزم و ارادہ ہو تو ایسے میں مسئلہ اِجارہ من الجانبین ہوگا اور ہر طرف سے جائز و صحیح اجارہ ہونے کی بنا پر ہر فریق کو دوسرے کے مال کو استعمال کر کے اُس کے فطری منافع کے مالک ہونے کا حق ان کی خواہش کے عین مطابق حاصل ہوگا جس میں نہ کسی قسم کا قرض ہے نہ رہن نہ ربا ہے نہ حرمت، نہ کسی پر ظلم ہے نہ تعدی۔

یہ ہوئی پیش نظر مسئلہ کا فقہاء اسلام کی کتاب الاجارہ میں مذکور نہ ہونے کا مغالطہ دینے کی حقیقت اور ماضی قریب میں اردو زبان میں لکھی گئی مختلف المسالک علماء کرام کی کتابوں میں اِسے کتاب الرهن کے مندرجات میں ذکر کر کے اِس پر ربا و حرمت کے حکم لگانے سے مغالطہ دینے کا پہلو اس سے بھی زیادہ افسوس ناک ہے کہ اس میں قرآن و سنت کے مطابق شرعی دلائل کو معیار حق بتانے کے بجائے اپنے من پسند علماء کو اور اُن کی لکھی ہوئی کتابوں کو اصل سمجھ کر حقائق کو اُن کے تابع بتایا جا رہا ہے جو حق شناسی کے منافی روش ہے یہ وہ معکوس روش ہے جس کی وجہ سے عرصہ دراز سے شرعی مسائل کی تحقیق مسدود ہو رہی ہے، رفتار ایام کے مطابق آئے دن جو نت نئے مسائل جنم پا کر اپنی شرعی حیثیت کے تعین کی بابت علماء کرام کو جو دعوت تحقیق دے رہے ہیں اُن کے حوالہ سے رہبران ملت کی تنگی دامن عیاں ہو رہی ہے اور مذہبی رہنما محراب و ممبر، افتاء و ارشاد کے حوالہ سے مسلمانوں کی اُن توقعات کی تکمیل نہیں کر پا رہے ہیں جن کی اُمیدیں اُن سے وابستہ کی جاتی ہیں، اندھی تقلید کا انجام اس کے سوا اور ہونا ہی کیا تھا۔

بے علم عوام کا مَن پسند مسائل کو آنکھیں بند کر کے تسلیم کرنا اُن کی مجبوری ہوتی ہے کہ اِس کے سوا اُن کے پاس کوئی اور چارہ کار نہیں ہے، از خود تحقیق کرنے کی اہلیت نہیں ہے اور علماء کے فتوؤں کی مخالفت کرنے کی اُنہیں شرعاً اجازت نہیں ہے لیکن ہمیں افسوس اُن مدعیان علم، اصحاب محراب و ممبر، مسند آراء، افتاء و ارشاد پر ہو رہا ہے جو ماضی قریب و حال میں لکھی گئی کتابوں کے مندرجات کو اُصول

شرع کے ترازو میں تولنے کی کلفت گوارا نہیں کر رہے ہیں، کھرے اور کھوٹے کی تمیز پر غور نہیں کر رہے ہیں اور شرعی معیار پر پورے اترنے والوں پر عمل کرنے کی ترغیب اور اس کے خلاف ہونے والوں سے اجتناب وترھیب کی شرعی مسئولیت سے غفلت برت رہے ہیں جو بجائے خود جرم ومعصیت ہے۔ یہ حضرات اتنا بھی نہیں سوچ رہے ہیں کہ دینی مسائل کے حوالہ سے قلّت تدبّر، عدم اصابت، بھول، وغفلت اور فکری غلطی سے محفوظ ہونا صرف اور صرف ذوات قدسیہ انبیا علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات کا خاصہ ہے کہ اُن معصوموں کے سوا ہر کسی سے یہ کمزوریاں واقع ہوسکتی ہیں۔ اسی وجہ سے حضرت امام مالک رَحْمَةُ اللهِ تَعَالٰى عَلَيْهِ نے نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم کے روضۂ اقدس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا:

''كُلٌّ يُؤخَذُ بِقَوْلِهٖ اِلَّا صَاحِبَ هٰذَا الْقَبْرِ''

یعنی ہر بڑے سے بڑے عالم کا اُس کے قول پر مُواخذہ کیا جاسکتا ہے مگر صرف اس قبر اقدس کے مکین صلی اللہ علیہ وسلم ہر طرح کے مواخذہ سے محفوظ ہیں۔

لیکن تقلید جامد کی اس اندھیر نگری کا نامبارک سایہ غفلت ہمارے علمی حلقوں پر اتنا گہرا اثر چھوڑا ہوا ہے کہ خصوصیت مسلک سے قطع نظر علی العموم ہمارے علماء کرام اپنے منظور نظر شخصیات کی کتابوں میں لکھا ہوا جو کچھ پاتے ہیں اسی پر آنکھیں بند کر کے ایمان لاتے ہیں، اُسے قول معصوم سے کم نہیں سمجھتے ہیں اور اُس پر جائز اعتراضات کرنے والوں پر کفر سے کم فتوؤں پر اکتفا نہیں کرتے ہیں۔ گویا لاشعوری میں یہ حضرات اپنے اُن بزرگوں کو معصوم تصور کر کے اُن کے اقوال ومسائل کو اُصول مسلّمہ کے ترازو میں پرکھنے کے اسلامی فریضہ کو بھی گناہ سے کم نہیں سمجھتے ہیں۔ اکابر پرستی اور تقلید جامد کی اندھیر نگری کے اس ماحول کے ساتھ سہل پسندی، مذہبی مسائل سے بے اعتنائی اور مسائل کو اصول شرع کے ترازو میں پرکھنے کی مسئولیت سے پہلو تہی وآرام طلبی جیسے عوارضات اس پر مستزاد سدراہ ہیں۔ یہ سب کچھ وہ اسباب وموانع ہیں جن کی وجہ سے ہمارے مدارس اسلامیہ اُمّت مسلمہ کی علمی ضرورتوں کو پورا کرنے سے عاجز ہیں۔ ان مدارس کی تعداد اور اُن کی شرح پیداوار جس تناسب سے بڑھتی جارہی ہے اُسی

تناسب سے مذہبی تعلیم کا معیار، تعمق اور فیض رسانی مفقود ہوتی جارہی ہے۔ یہ اس لیے کہ اندھی تقلید اور تفکرِ علمی یکجا نہیں ہوسکتے۔ عام اہل علم کے لیے قابل غور نظری مسائل کا حصول چونکہ نظر وفکر پر موقوف ہوتا ہے اور جہاں پر اندھی تقلید ہو وہیں پر نظر وفکر نہیں ہوتی جس کے نتیجہ میں وسعت علم کی دولت سے محرومی انسان کی مقدر ہو جاتی ہے۔

پیشِ نظر مسئلہ کی شرعی حیثیت کے تعین کے سلسلہ میں ہمارے مذکورہ موقف کے خلاف جو عامۃ الورود اشتباہ ومغالطہ دے کر سادہ لوح بندگان خدا کو شکوک وشبہات میں مبتلا کیا جاتا ہے اُس کی حقیقت وپس منظر اس افتادِ علمی کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ وَهُوَ الْهَادِی اِلٰی سَبِیْلِ الرَّشَادِ، اَللّٰهُمَّ اَنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ هٰذَا جُهْدُ الْمُقِلِّ فَتَقَبَّلْهُ مِنِّی اِنَّکَ اَنْتَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ وَصَلَّی اللّٰهُ تَعَالٰی وَعَلٰی خَیْرِ خَلْقِهٖ مُحَمَّدٍ ﷺ وَآلِهٖ الطَّیِّبِیْنَ وَصَحَابَتِهٖ اَجْمَعِیْنَ.

وَاَنَا الْعَبْدُ الضَّعِیْفُ

پیر محمد چشتی

جامعہ غوثیہ معینیہ پشاور......21/7/2014

☆☆☆☆☆

حوالہ جات

(۱) فتاویٰ درمختار، کتاب الاجارہ، ج2، ص167.

(۲) فتاویٰ درمختار، ج2، ص180 .

(۳) فتاویٰ الدر المختار، کتاب الاجارۃ، ج2، ص167 .

(۴) فتاویٰ در مختار، کتاب الرھن، ج2، ص 265.

(۵) فتاویٰ رد المحتار، ج4، ص191

(۶) البقرہ، 185. (۷) بخاری شریف، کتاب العلم، ج1، ص22.

(۸) بحر الرائق . (۹) کنز العمال شریف، ج6، ص238 مطبوعہ بیروت.

(۱۰) طور، 21.

(۱۱) تنویر الابصار، بحوالہ الدرُالمختار، کتاب الرھن، ج 2، ص266، مطبوعہ مجتبائی دھلی.

(۱۲) فتاویٰ درالمختار، کتاب الرھن، ج2، ص266، مطبوعہ مجتبائی دھلی.

(۱۳) کنز العمال، ج6، ص238، مطبوعہ بیروت.

(۱۴) فتاویٰ شامی، کتاب القضاء، ج4، ص346.

(۱۵) فتاویٰ عالمگیری، ج5، ص432

☆☆☆☆☆

حلالہ کی مروجہ حیثیت اور مذہب

سوال:۔ میر احمد خان نے غصہ کی حالت میں اپنی منکوحہ بیوی سے کہا اگر میری اجازت کے بغیر تم نے اپنے بھائی کے گھر قدم رکھا اس وقت میری طرف سے تم کو تین طلاق ہیں۔ اس بات کی اس طرح سے تاکید بھی کی کہ تم ایسا سمجھو کہ اپنے اس مردار خبیث بھائی کے گھر اگر گئی تو ابھی سے میں نے تم کو تین طلاق دی۔ اس واقعہ کے ایک سال بعد میر احمد خان کی مذکورہ بیوی کسی مجبوری کے تحت اپنے اس بھائی کے گھر چلی گئی۔ وہ اس گھر میں موجود تھی کہ اس کو اپنے شوہر کی قسم یاد آ گئی' وہ گھبرا کر جلدی میں اس گھر سے نکل کر واپس اپنے گھر آ ئی لیکن اس کے خاوند کو اس کا علم نہ تھا۔ اس عورت نے قریبی مسجد کے امام سے دریافت کیا کہ مجھ سے ایسی غلطی ہوگئی ہے، اب طلاق ہوئی ہے یا نہیں تو امام مسجد نے اس کو مسئلہ بتا دیا کہ جب تو اپنے بھائی کے گھر داخل ہوگئی اسی وقت تین طلاقیں واقع ہوئیں اور تو اپنے خاوند پر حلالہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتی۔ عورت نے پوچھا کہ حلالہ کس طرح ہوگا؟ مولوی صاحب نے جواب دیا کہ حلالہ اس طرح ہوگا کہ تین ماہ عدت گزارنے کے بعد کسی مسلمان شخص کے ساتھ شرعی طور پر نکاح کرے گی اور اس دوسرے شوہر کے پاس ایک رات گزارے گی، وہ تیرے ساتھ باقاعدہ ہم بستری کرے گا اور دوسرے دن وہ تم کو طلاق دے گا۔ اس طلاق کے بعد تو تین ماہ تک عدت گزارے گی، عدت گزارنے کے بعد اپنے پہلے شوہر کے ساتھ جس سے تیرے بال بچے بھی موجود ہیں، نیا نکاح کرے گی۔ اس پریشان حال عورت نے اپنے خاوند سے ڈر کر یہ واقعہ پوشیدہ رکھا اور خفیہ طور پر ایسا با اعتماد شخص تلاش کرتی رہی۔

اِسی اثنا میں اس کے خاوند کو واقعہ کا پتہ چلا وہ بھی بہت شرمندہ اور پریشان ہوا، کیوں کہ اس کے اس عورت سے تین بچے بھی ہیں گھر بھی آباد ہے۔ سخت پریشانی کے عالم میں میاں بیوی دونوں اس

امام مسجد کے پاس گئے جس نے اس عورت کو حلالہ کرنے کا مشورہ دیا تھا۔عورت نے کہا کہ میں نے اپنے خاوند سے پوشیدہ طور پر ایسے قابل اعتماد شخص کی بہت تلاش کی لیکن ایسا شخص ہم کو ابھی تک نہیں ملا جو نکاح کے بعد ایک رات گزار کر طلاق دے اِس لیے تم پر ہم کو اعتماد ہے،تم نیک بزرگ آدمی ہو ہمارے بچوں پر رحم کرو گے،ایک رات گزارنے کے بعد دوسرے دن طلاق دو گے۔وہ اِس کے لیے راضی ہوا،دو قابلِ اعتماد رشتہ داروں کی بطور گواہ موجودگی میں مولانا صاحب نے اس عورت کے ساتھ نکاح کیا۔رات کو ہم بستری کرنے کے بعد دوسرے دن طلاق دینے سے انکار کر دیا اور طلاق کے عوض کچھ رقم کا مطالبہ کیا جس پر شوہر اول اور اس کی بیوی نے مبلغ/700 روپیہ اس کو دے دیا تب اس نے تین طلاقیں دیں۔اس کے بعد تین ماہ کی عدت وہ عورت اپنے بھائی کے گھر اپنے پہلے خاوند کی اجازت کے ساتھ گزارنے کے بعد دوبارہ نکاح کر چکی ہے لیکن اس کے پیٹ میں حمل ہے۔عورت کا کہنا ہے کہ یہ حمل امام کے عمل سے ہے،اس عمل سے قبل میرا سابقہ شوہر میرے قریب نہیں آیا تھا۔

اب پوچھنے کے قابل بات یہ ہے کہ آیا اس عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ کس کا ہے؟ اس کا نسب کس کا ہوگا؟اس کا نان نفقہ،پرورش کس (باپ) کے ذمہ ہوگی؟ ہم نے مقامی علماء سے بہت پوچھا ہے کوئی کہتا ہے کہ موجودہ باپ کے ذمہ ہوگی کوئی کہتا ہے کہ حلالہ والا باپ پر ہوگی۔یہ مسئلہ علاقہ کے معززین دیندار لوگوں کے لیے پریشانی کا سبب بنا ہوا ہے۔کوئی تسلی بخش فتویٰ ابھی تک ہم کو نہیں ملا۔

السائل......نیاز احمد،محلہ ماچھیاں ڈیرہ غازی خان

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

جواب:۔ مذکورہ عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ مذکورہ حلالہ کرنے والے امام کا ہے،اس کا نسب اسی سے ثابت ہوگا لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ اس کا حلالہ والا عمل جائز تھا ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ حلالہ کے نام سے اس کا یہ عمل ایک قسم زنا و باعث لعنت ہے لیکن ثبوت نسب کے لیے ثبوت فراش کافی

ہے جو یہاں پر حاصل ہے۔ شوہر اوّل کا اِس لیے نہیں ہوسکتا کہ اس کی اجازت کے بغیر اپنے بھائی کے گھر جاتے ہی عورت مغلظہ طلاق ہو کر عدت گزر جانے کے بعد اس کی فراش سے نکل چکی ہے۔ اگر اس کی عدت میں ہوتی تو یقیناً بچہ بھی اسی کا ہوتا لیکن بعد الطلاق عدت گزر جانے کی صورت میں جب فراش ہی نہ رہی جو مدار نسب ہے تو اب ہونے والا بچہ کسی حال میں بھی اس کا نہیں ہوسکتا۔ اس کے علاوہ امام مذکور کا ان کو اس قسم کے حلالہ کا فتویٰ دینا، اس کے بعد خود اس پر عمل کرنا، رقم وصول کر کے طلاق دینا اور طلاق کے بعد شوہر اول کا اس کے ساتھ دوبارہ نکاح کرنا اور ان سب چیزوں کو شریعت کے حوالہ سے جائز سمجھنا خالصتاً معصیت و گناہ اور اللہ تعالیٰ کے قہر و غضب کے مستحق ہونے کے مترادف ہے، خاص کر اس قسم کے حلالہ کو شرعی حکم اور مذہب حنفی کے طور پر مشہور کرنا بدترین جرم ہونے کے ساتھ اسلام پر افتراء و مذہب حنفی پر جھوٹ ہے۔ اسلام میں تو حلالہ کے نام پر اس قسم کے زنا کے مرتکب ہونے والوں پر لعنت کی گئی ہے۔ صحاح ستہ کی مرفوع حدیث جس کو متعدد طریقوں کے ساتھ حضرت علی، جابر ابن عبداللہ، عقبہ ابن عامر، ابو ہریرہ، ابن عباس، عبداللہ ابن مسعودؓ جیسے جلیل القدر صحابہ کرام سے روایت کیا گیا ہے ان میں سے عقبہ ابن عامر ؓ سے ابن ماجہ شریف کی روایت کے الفاظ یہ ہیں؛

"قَالَ صَلَّ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلاَاُخْبِرُكُمْ بِالتَّيْسِ الْمُسْتَعَارِ قَالُوْا بَلٰى يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ قَالَ هُوَ الْمُحَلِّلُ لَعَنَ اللّٰهُ الْمُحَلِّلَ وَالْمُحَلَّلَ لَهٗ "(۱)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ انسانوں میں اُجرت پر لیے جانے والا سانڈ بکرا محلِّل ہے۔ اللہ نے محلل و محلل لہ دونوں پر لعنت کی ہے۔

حلالہ کے نام سے زمانہ جاہلیت کے اندر قبل از اسلام مروج بے غیرتی پر مبنی جس غلط رواج کو اس حدیث میں بانی اسلام رحمتِ عالم ﷺ نے باعث لعنت و ممنوع فی الاسلام قرار دیا ہے اسی کو علماء سُو کے ہاتھوں اسلامی حکم کے طور پر مشہور کرنا مسلمانوں کی بدقسمتی نہیں تو اور کیا ہے؟ طلاق مغلظہ دینے والے شوہر کا باعث بن کر اپنی بیوی کا ایک رات یا کم و بیش مدت کے لیے دوسرے کے ساتھ حلالہ کے

نام سے نکاح کرانے کا جواز اسلام کے مزاج سے بہت دور ہے، یہی وجہ ہے کہ اہلِ اسلام میں اس قسم نکاح کے جواز کا قول کسی امام، مجتہد، مفسر نے نہیں کیا بلکہ اگر یہ عورت طلاق دینے والے شوہر کے بغیر اپنے طور پر کسی دوسرے شخص کے ساتھ حلالہ کی غرض سے نکاح کرے اور نکاح کے وقت جانبین سے یا ایک جانب سے بھی نکاح و ہم بستری کے بعد طلاق کو شرط قرار دیا گیا تب بھی غلط و مکروہ اور باعث قہر و غضب عند اللہ و عند الرسول ہوگا۔ مذکورہ حدیث شریف کی تشریح کرتے ہوئے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں لکھا ہے

"وَالْاَظْهَرُ بُطْلَانُهُ" (۲) یعنی اس قسم نکاح کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

اِس کے بعد لکھا ہے:"قَالَ الشَّمْنِيُّ فَاِنْ قُلْتَ مَا مَعْنٰى لَعْنِهِمَا قُلْتُ مَعْنَى اللَّعْنِ عَلَى الْمُحَلِّلِ لِاَنَّهُ نَكَحَ عَلَى قَصْدِ الْفِرَاقِ وَالنِّكَاحُ شُرِعَ لِلدَّوَامِ وَ صَارَ كَالتَّيْسِ الْمُسْتَعَارِ وَاللَّعْنُ عَلَى الْمُحَلَّلِ لَهُ لِاَنَّهُ صَارَ سَبَبًا لِمِثْلِ هٰذَا النِّكَاحِ وَالْمُرَادُ اِظْهَارُ خَسَاسَتِهِمَا لِاَنَّ الطَّبْعَ السَّلِيْمَ يَنْفِرُ عَنْ فِعْلِهِمَا"

شارح شمنی نے کہا اگر تم ان دونوں پر لعنت کیے جانے کی وجہ معلوم کرنا چاہتے ہو تو میں تمہیں بتاؤں گا وہ یہ ہے کہ حلالہ کے نام سے نکاح کرنے والے یعنی زوج ثانی (پر اس لیے لعنت کی گئی ہے کہ اس) نے طلاق دینے کے ارادہ سے یہ نکاح کیا ہے حالاں کہ نکاح مدت العمر کی غرض سے روا رکھا گیا ہے، یہ شخص ضرورت کے تحت مانگ کر لیا گیا ہے سانڈ بکرا کی طرح ہوا اور محلل لہ یعنی زوج اول پر لعنت کی وجہ یہ ہے کہ وہ اس قسم بے غیرتی کا سبب بن گیا اور مقصد ان دونوں کی خساست مسلم معاشرہ پر ظاہر کرنا ہے اس لیے کہ بے غیرتی و بے مروتی سے محفوظ عزت دار نفس اس پر عمل سے نفرت کرتے ہیں۔

فتاویٰ تاتارخانیہ، جلد 3، صفحہ 608 میں ہے:

"وَسُئِلَ عَنِ ابْنِ اَحْمَدَ عَمَّنْ قَالَ لِامْرَئَتِهِ اِنْ فَعَلْتِ كَذَا فَاَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا ثُمَّ اِنَّهَا

فَعَلْتُ ذٰلِکَ الْفِعْلَ وَلَمْ یَعْلَمِ الزَّوْجُ بِذٰلِکَ وَمَضٰی عَلَیْهَا ثَلَاثَةُ قُرُوْءٍ تَزَوَّجَتْ بِزَوْجٍ آخَرَ وَ دَخَلَ بِهَا ثُمَّ طَلَّقَهَا وَمَضَتْ عَلَیْهَا ثَلَاثَةُ اَقْرَاءٍ ثُمَّ اَخْبَرَتِ الزَّوْجَ الْاَوَّلَ بِمَا صَنَعَتْ هَلْ تَحِلُّ لِلْاَوَّلِ اَمْ لَا؟ فَقَالَ اِنْ لَمْ یُصَدِّقْهَا الزَّوْجُ فَاِنَّهَا لَا تَحِلُ لَهٗ بِحَالٍ وَاِنْ صَدَّقَهَا فِی التَّزَوُّجِ بِزَوْجٍ آخَرَ وَالدُّخُوْلِ بِهَا وَغَیْرَ ذٰلِکَ فَاِنَّهَا لَا تَحِلُّ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ مِنْ اَصْحَابِنَا وَ تَحِلُّ عِنْدَ الْجُهَّالِ مِنْ اَصْحَابِنَا"

حضرت امام ابن احمد سے اس شخص کے متعلق پوچھا گیا جس نے اپنی عورت کو کہا کہ اگر تو نے فلاں کام کیا تو تجھے تین طلاق ہیں پھر اس عورت نے وہ کام کر ڈالا لیکن اس کے خاوند کو اس کا علم نہ ہوا، اس عورت نے تین حیض عدت گزارنے کے بعد اپنے طور پر دوسرے شخص کے ساتھ نکاح کیا، نکاح کے بعد اس شخص نے اس کے ساتھ ہم بستری بھی کی، بعد ازاں اسے طلاق دی اور اس پر عدت کے تین حیض بھی گزر گئے، پھر اس نے اپنے پہلے والے خاوند کو صورتحال سے آگاہ کر کے نکاح کے لیے تیار کرنا چاہا۔ آیا یہ عورت اس کے لیے حلال ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اس کا جواب دیتے ہوئے اس نے کہا کہ اگر خاوند اوّل نے اس کی ان باتوں کو تسلیم نہیں کیا تو کسی طرح بھی وہ اس کے لیے حلال نہیں ہو سکتی اور اگر اس کی ان سب باتوں کو تسلیم کیا تب بھی ہمارے فقہاء کرام کے نزدیک اس کے لیے حلال نہیں ہو سکتی جبکہ ہماری صفوں میں رہنے والے جاہلوں کے نزدیک حلال ہوگی۔

لیکن کیا کیا جائے مسلمانوں کی بدقسمتی ہے کہ قرآن شریف کی سورۃ البقرہ، آیت 230 کے مبارک الفاظ ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَهٗ﴾ سے کج فہمی کی بنا پر غلط معنی و مطلب اخذ کر کے حلالہ کے نام سے اس قسم کی بے غیرتی کو اسلامی حکم کے طور پر رواج دیا جا رہا ہے حالانکہ قرآن شریف کی اس آیت کریمہ کا شرعی مقصد سلف صالحین کی تصریحات کے مطابق اس کے سوا کچھ اور نہیں

ہے کہ مغلظہ طلاق یافتہ عورت اس وقت تک اس قسم غلیظ و غیر مناسب طلاق دینے والے شخص کے لیے دوبارہ حلال نہیں ہوسکتی جب تک وہ ازخود شرعی نکاح کے ساتھ دوسرے خاوند کے ہمراہ جائز نکاح و ہم بستری کرنے کے بعد اس کی وفات یا اس کے ساتھ نباہ نہ ہونے پر بامر مجبوری طلاق و عدت کے مراحل سے نہیں گزرتی۔

اہل علم حضرات جانتے ہیں کہ شرعی نکاح تب ہوسکتا ہے کہ نکاح کرنے والے مرد و زن باہمی نکاح کرتے وقت مدت العمر ایک دوسرے کے ساتھ زن و شوہر بن کر گزارنے کا عزم رکھتے ہوں ورنہ شرعی نکاح ہرگز نہیں کہلائے گا۔ اس باعثِ شرم عمل کا نکاح ہونا تو دور کی بات ہے نکاح متعہ جو اہل سنت و اہل تشیع کے مابین متنازعہ نکاح ہے بھی اس کو نہیں کہا جاسکتا اس لیے کہ خاوند کا اپنی بیوی کے ساتھ نکاح و ہم بستر ہونے کے لیے ایک رات کا دوسرا شوہر ڈھونڈ کر اس کے ساتھ نکاح کرانے کی بے غیرتی کو اہل سنت و اہل تشیع میں کسی ایک امام نے بھی روا نہیں سمجھا ہے۔ زندگی کے ہر مرحلہ، ہر قدم، ہر دم انسانوں کو مروت، شرافت، وقار و عزت اور خودداری و غیرت کی تعلیم دینے والی کتاب ہدایت (قرآن شریف) کی مذکورہ آیت کریمہ کے حوالہ سے شرافت انسانی کے منافی، غیرت ایمانی کے برخلاف اور عزت نفس کے برعکس حلالہ کے نام سے اس غیر اسلامی تبلیغ کو اسلام کا حصہ سمجھ کر مسلم معاشرہ میں گمراہی و بے غیرتی پھیلانے والوں کے شر سے سادہ لوح مسلمانوں کو اللہ ہی بچائے۔

ایک شبہ کا ازالہ:۔

پیش آمدہ مسئلہ میں نکاح حلالہ کو جائز کہہ کر اس پر عمل کا طریقہ بتانے والا پیش امام یا اس کے دیگر ہم مشرب نیم ملا دشمن ایمان کے مصداق حضرات کو یہ شبہ ضرور ہوا ہوگا کہ صحاح ستہ کی حدیث میں حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْھَا کی روایت سے آیا ہے کہ ایک صحابی جس کا نام رفاعہ القرظی تھا، نے اپنی بیوی کو مغلظہ طلاق دی جس کے بعد اس عورت نے بطور حلالہ عبدالرحمٰن ابن زبیر کے ساتھ نکاح کیا تھا۔ اگر اس طریقہ سے حلالہ کا ارادی نکاح ناجائز و حرام ہوتا رسول اللہ ﷺ کے

ہ میں کیوں ہوتا؟

ں کا جواب یہ ہے کہ حضرت اُم المومنین عائشہ صدیقہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْھَا کی روایت سے اس
یث کا صحاح ستہ کی کتابوں میں موجود ہونا امر واقعی ہے لیکن ان حضرات کا اس سے یہ مطلب اخذ کرنا
ط بلکہ کتاب البطن کی پیداوار ہے۔ حقیقت کے ساتھ اس کج فہمی کا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ اس حدیث
ے ساتھ بھی وہی ظلم روا رکھا جا رہا ہے جو سورۃ بقرہ کی آیت نمبر 230 کے ساتھ روا رکھا گیا ہے،
اصل مسلمانوں کی بد قسمتی ہے کہ مذہبی اقتدار پر مسلط طبقہ علماء کے یہ حضرات پہلے اپنی من پسند کے
طابق ایک نظریہ و عندیہ اپنے ذہن میں قائم کر لیتے ہیں بعد ازاں قرآن و حدیث کو اسی کا تابع بنا کر
س پر منطبق کرتے ہیں جو سراسر ظلم و زیادتی ہے۔ پیش آمدہ مسئلہ کے اندر بھی یہی ہوا ہے ورنہ صحاح ستہ
کی اس حدیث کے مطابق عبدالرحمٰن ابن زبیر اور اس کی بیوی کا کیس جب حضور اقدس ﷺ کی بارگاہ
میں فیصلہ کے لیے پیش ہوا اور فریقین نے جو اپنا مؤقف پیش کیا اس سے صاف ظاہر ہے کہ ان کا نکاح
شرعی، اسلامی اور موبد تھا نہ کہ بطور حلالہ، ورنہ اس کے خاوند کے یہ الفاظ ﴿كَذَبَت وَاللّٰہ یَارَسُوْلَ
اللّٰہِ انی لَانْفُضُهَا نَفْضَ الادیم وَلٰکِنَّهَا ناشزة ترید ان ترجع الٰی رفاعة﴾ (بخاری شریف)
کیا معنی رکھتے ہیں اس لیے کہ محض ایک رات کی ملی بھگت والی عورت کو ناشزہ اور نافرمان کہنے کی کوئی
تک ہی نہیں ہوتی، اِس قسم کے الفاظ ہمیشہ مستقل نکاح والی بیوی کے متعلق استعمال کیے جاتے ہیں۔

مقامِ افسوس ہے کہ قرآن و حدیث کی تشریحات و تفصیلات کے حوالہ سے اسلامی ذخیرہ کتب و مراجع
کی صحیح تعبیرات کی موجودگی میں اس قسم باعث شرم بگاڑ تعبیر کو بطور شریعت مشہور کر کے مسلمانوں کو گمراہ
کیا جا رہا ہے حالانکہ دینی مدارس میں پڑھائی جانے والی کتب فقہ کے ابواب الطلاق میں بھی حلالہ کے
نام سے اس قسم کے میعادی نکاح و کرایہ کے آدمی کے ساتھ زن و شوہر شدگی کو صراحۃً ناجائز و باطل بتایا
گیا ہے، ہدایہ ہے:

"وَالنِّکَاحُ الْمُوَقَّتُ بَاطِلٌ" (۳) یعنی میعادی نکاح باطل ہے۔

اسی ھدایہ کتاب الطلاق صفحہ 94 پر سورۃ بقرہ کی آیت نمبر 230 سے متعلق تشریح کے طور پر موجود ہے؛

"حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ نِكَاحًا صَحِيْحًا وَيَدْخُلَ بِهَا ثُمَّ يُطَلِّقَهَا اَوْيَمُوْتُ عَنْهَا"

آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کے مطابق صحیح نکاح ہوا ہو اور اس کے بعد دخول بھی ہوا ہو، اس کے بعد زوج ثانی کی موت واقع ہوئی ہو یا اس نے طلاق دی ہو۔

ہدایہ وشرح وقایہ، کنز الدقائق وغیرہ کتب درسیہ کے علاوہ مذکورہ آیت کریمہ وحدیث کے تحت تقریباً تمام مفسرین کرام ومحدثین عظام اور مفتیان اسلام نے یہی تشریح بیان کی ہوئی ہے۔ جس کا قدر مشترک و خلاصہ یہ ہے کہ طلاق مغلظہ دینے والے شخص پر اس کی مطلقہ بیوی اس وقت تک دوبارہ نکاح کے لیے حلال نہیں ہوسکتی جب تک؛

- اس کی عدت نہ گزرے۔
- عدت گزرنے کے بعد جلدی یا بدیر چاہے سالہا کیوں نہ گزر جائیں دوسرے شخص کے ساتھ مستقل شرعی نکاح نہ کرے۔
- نکاح کے بعد وہ خاوند اس کے ساتھ ہم بستر نہ ہو جائے۔
- بعد ازاں جلدی یا بدیر چاہے سالہا کیوں نہ گزر جائیں، وہ فوت ہو جائے یا کسی مجبوری کی بنا پر اپنی مرضی سے طلاق نہ دے۔
- بعد الموت یا بعد الطلاق اس کی مقررہ عدت گزر نہ جائے۔

تمام مکاتب فکر اہل اسلام کے نزدیک ان پانچوں شرائط کے پورا ہو جانے کے بعد جلد یا بدیر دونوں کا باہمی نکاح جائز ہوسکتا ہے بشرطیکہ ہر جانب سے نیت نیک ہو اور حقوق زوجیت کو نبھانے کی غالب اُمید ہو۔

ایک شبہ کا ازالہ:۔

حلالہ کے نام سے حرام کاری کی تعلیم دینے والے مذکور فی الاستفتاء جیسے حضرات کے ذہن

شاید یہ شبہ پیدا ہو جائے کہ حلالہ کا مروجہ طریقہ اگر چہ امام شافعی، امام احمد بن حنبل و امام مالک اور دین صحابہ کرام کے مذہب کے مطابق تو ناجائز و حرام ہے لیکن امام ابوحنیفہ رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَيْهِ کے مذہب میں جائز ہے اِس لیے کہ فقہ حنفی کی کتابوں میں لکھا ہوا موجود ہے جیسے ہدایہ میں ہے؛

"وَاِذَا تَزَوَّجَهَا بِشَرْطِ التَّحْلِيْلِ فَالنِّكَاحُ مَكْرُوْهٌ" (۴)

جب دوسرا شخص زوجِ اوّل کے لیے حلال کرنے کی شرط پر اس کے ساتھ نکاح کرے تو یہ نکاح مکروہ ہوگا۔

اس عبارت سے مروجہ حلالہ کا جواز ثابت ہوتا ہے اِس لیے کہ مکروہ کے اندر ایک پہلو جواز کا بھی ہوسکتا ہے اِسی وجہ سے حنفی مذہب میں مروج حلالہ کو جائز سمجھا جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ فقہ حنفی کی کتابوں میں موجود اس عبارت سے مذکورہ باعث شرم حلالہ کے جواز پر استدلال کرنا ایسا ہی مغالطہ ہے جیسے مذہب امام ابوحنیفہ رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَيْهِ کے مطابق فقہ حنفی کی کتابوں میں موجود "وَيُكْرَهُ الْاِنْتِظَارُ قَائِمًا" (فتاویٰ شامی، ج 1، ص 415) یعنی مسجد کے اندر نماز کے انتظار میں بیٹھے ہوئے مقتدیوں کو اقامت کے الفاظ کا حی علی الصلوٰۃ یا حی علی الفلاح پر پہنچنے تک کھڑے ہو کر انتظار کرنا مکروہ ہے بلکہ اقامت کرنے والے کا حی علی الصلوٰۃ تک پہنچنے تک کے لیے کھڑے ہو کر انتظار کرنے کی بجائے بیٹھ کر تکبیر کے الفاظ کو سننا لازم ہے جب تکبیر کہنے والا حی علی الصلوٰۃ کو پہنچ جائے تب سب کو کھڑے ہو کر جماعت کے لیے صفوں کو درست کر کے تکبیر تحریم باندھنا چاہئے اس مسئلہ پر امام ابوحنیفہ کے ساتھ امام ابو یوسف و امام محمد بھی متفق ہیں جبکہ دیگر مذاہب ثلاثہ کے اماموں کے اجتہاد کے مطابق اول سے آخر تک پورے الفاظ اقامت کو بیٹھ کر سننے کا حکم ہے۔ جیسے کہ امام عبدالوہاب شعرانی کی المیزان الکبریٰ، جلد 1، صفحہ 193 اور امام ابوعبداللہ محمد ابن عبدالرحمٰن الدمشقی کی رحمت الامہ فی اختلاف الائمہ علی ھامش المیزان الکبریٰ، ج 1، ص 62...... اشعۃ اللمعات شرح مشکوٰۃ، ج 1، ص 308...... فتاویٰ جامع الرموز، ج 1، ص 58...... فتاویٰ شامی، ج 1، ص 415......

طحاوی علی مراقی الفلاح، ص 151 ...... مرقاۃ شرح مشکوۃ، ج 1، ص 435 ...... عمدۃ القاری شرح بخاری، ج 2، ص 686 ...... کنز الدقائق، شرح وقایہ، نورالایضاح ، مالابدمنہ وغیرہ جیسی سینکڑوں کتابوں میں لکھا ہوا موجود مذہب امام ابوحنیفہ کو محض اس لیے بگاڑا گیا ہے کہ فتاویٰ شامی، طحطاوی اور عالمگیری وغیرہ میں جو لکھا ہوا ہے؛

"دَخَلَ الرَّجُلُ الْمَسْجِدَ عِنْدَالْاِقَامَةِ يُكْرَهُ لَهُ الْاِنْتِظَارُ قَائِمًاوَلٰكِنْ يَقْعُدُ ثُمَّ يَقُوْمُ اِذَابَلَغَ الْمُؤَذِّنُ قَوْلَهُ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ"(۵)

اقامت ہوتے وقت نمازی مسجد میں داخل ہوا تو کھڑے ہو کر انتظار کرنا اس کے لیے مکروہ ہے لیکن اس پر لازم ہے کہ بیٹھ کر تکبیر کو سنے اور جب اقامت کرنے والا حی علی الفلاح کو پہنچے تب نماز کے لیے کھڑا ہو جائے۔

اس عبارت میں لفظ یکرہ سے جواز کا پہلو پیدا کر کے رسول اللہ ﷺ کی متفقہ سنت کی جگہ بدعت کو رواج دیا گیا حالاں کہ یہ وہ سنت نبوی ہے جس پر رحمتِ عالم ﷺ نے ہمیشہ عمل کیا اور آپ ﷺ کے بعد خلفائے راشدین نے بھی پابندی کے ساتھ اس پر عمل کیا۔ حدیث کی کتاب موطا امام محمد صفحہ 89 پر حضرت عمر و حضرت عثمان رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُمَا کا پابندی کے ساتھ اس سنت نبوی ﷺ پر عمل کرنے کو بیان کرنے کے بعد امام محمد نے فرمایا؛

"يَنْبَغِيْ لِلْقَوْمِ اِذَا قَالَ الْمُؤَذِّنُ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ اَنْ يَّقُوْمُوْااِلَى الصَّلٰوةِ فَيَصُفُّوْا وَيُسَوُّوْاالصُّفُوْفَ وَيُحَاذُوْبَيْنَ الْمَنَاكِبِ فَاِذَااَقَامَ الْمُؤَذِّنُ الصَّلٰوةَ كَبَّرَالْاِمَامُ وَهُوَقَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ"

مسجد میں بیٹھے ہوئے نمازیوں کو لازم ہے کہ جب موذن اقامت کہتے ہوئے حی علی الفلاح کو پہنچے تو یہ سب کھڑے ہو کر صفوں کو برابر کریں کندھوں کو کندھوں سے ملائیں، جب موذن قد قامت الصلوٰۃ کہے اس کے بعد امام تکبیر تحریمہ باندھے، یہی امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔

نتیجتاً تکبیر شروع ہوتے ہی فوراً جماعت کے لیے کھڑے ہونے کو ناجائز ومکروہ جاننا چاروں مذاہب کا متفقہ مسئلہ ہے لیکن یہاں پر بھی وہی سوء فہم وترویج بدعت کی مصیبت آڑے آئی۔ امام ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق یکرہ اور مکروہ کے الفاظ سے محض کتاب البطن کی خواہش اور من پسند کو مروج کرنے کے لیے جواز کا پہلو نکالا گیا اور چاروں مذاہب اہل سنت کے برخلاف غلط طریقہ کار کو بطور حنفی مذہب مشہور کیا گیا یہاں تک کہ مذہب امام ابوحنیفہ کے مقلد و پیروکار کہلانے والے بے علم قابل رحم مقتدی و امامان مساجد اس متفقہ مسئلہ کے حوالہ سے مسنون فی المذہب کو مکروہ و ناجائز اور مکروہ فی المذہب کو مسنون فی المذہب تصور کر رہے ہیں۔ (فَاِلَی اللّٰہِ الْمُشْتَکیٰ)

ان حضرات کو اتنا بھی خیال نہیں آیا کہ مکروہ تحریمہ منہیات شرعیہ اور ناجائز کی اقسام میں سے ہے اس لیے کہ فقہاء اسلام و مجتہدین عظام کی تقسیم کے مطابق احکام مشروع فی الدین کے درج ذیل پانچ اقسام فرض، واجب، سنت مؤکدہ، سنت غیر مؤکدہ، مستحب کی طرح ہی احکام غیر مشروع فی الدین اور ممنوعات شرعیہ کی بھی پانچ اقسام ہیں۔ (۱) حرام (۲) مکروہ تحریم (۳) اسائت (۴) مکروہ تنزیہ (۵) خلاف اولیٰ۔ اور شریعت کی رُو سے جیسے مامور بہ کی مذکورہ اقسام میں سے کسی کو ترک کرنا یا ترک کرنے کا حکم دینا ناجائز و ناروا ہے چہ جائیکہ کسی مکروہ تحریم یا اسائت فی الدین کو بطور مذہب و مشروع فی الدین مروج کرنے کی اجازت دی جاسکے۔ (حاشا وکلا)

معدودے چند مواقع کے مستثنیات فی الاسلام کے سوا اس تصور کی شریعت مقدسہ میں قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے، لیکن اصل سبب زوال اُمت (دوہرے تصور اقتدار) پر بنا ہونے والی ناجائز حکومتوں کی نالائقی، لاعلمی، لاپرواہی اور بے اعتنائی کی وجہ سے مذہبی اقتدار پر مسلط طبقہ کے ہاتھوں دین اسلام کے نام پر کیا کچھ نہیں ہو رہا۔ (فَاِلَی اللّٰہِ الْمُشْتَکیٰ)

اسلامی حکومت یا خلافت علیٰ منہاج النبوۃ موجود نہ ہونے کی وجہ سے حکومتی کنٹرول، اِقتدار اعلیٰ کی طرف سے حدود اللہ کی پاسبانی اور خواہشات نفس کی نگرانی سے خود کو آزاد و خود مختار تصور کرنے کی

بنا پر اب تک خدا جانے مذہبی اقتدار پر مسلط اس طبقہ کے ہاتھوں کتنے ناجائز فی الاسلام کو جائز اور کتنے جائز فی الاسلام کو ناجائز و حرام قرار دیا جا چکا ہے، ورنہ زیر نظر مسئلہ میں "وَاِذَا تَزَوَّجَهَا بِشَرْطِ التَّحْلِيْلِ فَالنِّكَاحُ مَكْرُوْهٌ" جیسی عبارات میں مکروہ لفظ سے جواز کا پہلو نکالنا سانڈ سے دودھ حاصل کرنے کے مترادف ہے لہٰذا ہمارے معاشرہ کے اس بزرگ طبقہ کو انتظار کرنا چاہئے، جب اُونٹ دودھ دینے لگے گا مکروہ بھی مأمور بہ فی الاسلام کے زمرہ میں شامل ہو کر جواز کا فائدہ دے سکے گا۔ اس قسم کی ذہنی و فکری مغالطات ولغزشوں سے بچنے کے لیے سلف وصالحین نے قرآن وحدیث کے صحیح عقائد تک رسائی کی نیت سے علوم آلیہ (صرف، نحو، بلاغت، اُصول، منطق، معقول وغیرہ) کی تعلیم کو واجبات اسلامیہ کے زمرہ میں شمار کیا ہے۔ ان علوم کو سمجھے بغیر معتاد طریقہ سے قال اللہ وقال الرسول کے واقعی مقاصد تک رسائی ناممکن ہے،، یہی وجہ ہے کہ ان حضرات کا مکروہ شرعی کو جائز شرعی قرار دینا ایسا ہی ناجائز و ناروا اور غیر معقول ہے جیسے انسان کو جسم مطلق مثلاً پتھر قرار دے کر انسان کے بجائے پتھر کے احکام اس پر لاگو کرنا غلط و نامعقول ہے اس لیے کہ جیسے مفہوم حیوان ایک جنس ہے جس کے تحت انسان جیسے ہزاروں لاکھوں انواع متبائنہ موجود ہیں۔ اسی طرح مفہومِ جسم مطلق بھی ایک جنس ہے جس کے تحت بطور مثال چٹان، زمرد، لاجورد، لعل بدخشان جیسے انواع کثیرہ ہیں۔ جس طرح ان اجناس کے ماتحت مندرج انواع میں کوئی ایک قسم بھی دوسرے جنس یعنی مخالف جنس کے تحت شمار نہیں ہو سکتی بعینہٖ اِسی طرح مامور بہ فی الاسلام کی کوئی ایک قسم منہی عنہ فی الاسلام کے تحت شمار ہو سکتی ہے نہ منہی عنہ فی الاسلام کی کوئی ایک قسم مامور بہ فی الاسلام کے زمرہ میں داخل ہو سکتی ہے اِس لیے کہ مامور بہ فی الاسلام اپنے مفہوم کے لحاظ سے ایک جنس ہے جس کے تحت فرض سے لے کر مستحب تک مذکورہ پانچ انواع و اقسام ہیں، جن میں سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے سے جدا ہے۔ اِسی طرح منہی عنہ فی الاسلام بھی اپنے مفہوم کے لحاظ سے ایک جنس ہے جس کے تحت حرام سے لے کر خلاف اولیٰ تک مذکورہ پانچ اقسام ہیں۔ جیسے مامور بہ فی الاسلام کی کوئی ایک قسم بھی مخالف جنس کے تحت شامل نہیں ہو سکتی اسی طرح منہی

عنہ فی الاسلام کی مذکورہ اقسام وانواع میں سے بھی کوئی قسم مامور بہ فی الاسلام کے مفہوم کے تحت داخل نہیں ہوسکتی۔ احکام شرعیہ کی مذکورہ دس اقسام کو بلکہ بشمول مباح گیارہ اقام فقہیہ کو جن کو قرآن وحدیث میں حدود اللہ سے تعبیر کیا گیا ہے، سمجھنا اگرچہ آسان ہے لیکن ان سے متعلق علم چونکہ نظری وفکری ہے لہٰذا بغیر (علم) منطق ومعقول کے لغزش ہوسکتی ہے جس سے بچنے کے لیے منطق ومعقول کی اشد ضرورت ہے، جس کے بغیر احکام فقہیہ کو منشاء شریعت کے مطابق سمجھنے کی بجائے مغالطہ ہوسکتا ہے جیسے فقہاء احناف کی کتابوں میں مکروہ کو از قبیلہ جائز قرار دینے والے حضرات کو ہوا ہے۔

پیشِ نظر استفتاء میں مذکورہ حلالہ کنندہ امام اور اس کے ہم خیال حضرات پر جتنا افسوس کیا جائے کم ہے، اِس لیے کہ مذکورہ آیت کریمہ وحدیث کے سلسلہ تفاسیر وشروح میں بھی اس قسم حیاء سوز، باعث ذلت حلالہ کو جائز نہیں سمجھا گیا ہے اور کس طرح جائز سمجھا جاتا جبکہ نبی اکرم رحمتِ عالم ﷺ نے ان جیسوں پر لعنت بھیجی ہے، صحابہ کرام وخلفاء راشدین نے اسے زنا سے تعبیر کیا ہے جیسے امام جلال الدین القاسمی الشامی نے اپنی تفسیر محاسن التاویل، ج3 کے صفحہ 252 پر...... مفسر ابن کثیر نے تفسیر ابن کثیر، جلد 1، صفحہ 279 پر اور تفسیر روح المعانی، ج2، ص142 پر بشمول خلفاء راشدین صحابہ کرام ؓ کا اسے زنا سے تعبیر کرنے کا فتویٰ بیان کیا گیا ہے۔ حضرت عبداللہ ابن عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْھُمَا سے جب اس قسم حلالہ کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ اس حلالہ کو ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں زنا سمجھتے تھے۔ حضرت عمر ؓ ابن خطاب کا اعلان بھی اس سلسلہ میں مشہور ہے کہ انہوں نے اپنے دور خلافت میں اس قسم حلالہ کرنے والوں کے متعلق اعلان فرمایا تھا کہ جب کوئی ایسا قبیح عمل ہوا تو محلل ومحلل لہ دونوں کو رجم کروں گا۔ حضرت عثمان ؓ ابن عفان کے دور خلافت میں بھی ایسا کیس ان کے سامنے پیش ہونے پر انہوں نے اسے زنا قرار دے کر فوراً ان کی جدائی کا حکم دیا۔ اس قسم کے کافی سے زیادہ واقعات کو بیان کرنے کے بعد تفسیر محاسن التاویل میں فرمایا؛

''وَبِالْجُمْلَةِ فَالتَّحْلِيلُ غَيْرُ جَائِزٍ فِي الشَّرْعِ وَلَوْ كَانَ جَائِزًا لَمْ يُلْعَنْ فَاعِلُهُ

وَالرَّاضِي بِهِ" (٦)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اس قسم کا حلالہ شریعت میں جائز نہیں اگر یہ جائز ہوتا تو اس پر عمل کرنے اور اس پر راضی ہونے والے پر لعنت نہ کی گئی ہوتی حالاں کہ نبی اکرم رحمتِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر لعنت کی ہے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ؛

○ مغلظہ طلاق کے ساتھ طلاق شدہ عورت کا طلاق دہندہ شوہر اس کو دوبارہ اپنے لیے حلال کرنے کی غرض سے دوسرے شخص کے ساتھ حلالہ کے نام پر ایک رات، ایک ماہ یا کم و بیش مدت کے لیے اس کا نکاح کرے جیسے زیر نظر استفتاء میں واقع ہے تو یہ صورت کسی طرح بھی شرعی حلالہ نہیں ہو سکتی۔ اہل اسلام کے کسی ایک مذہب میں بھی اس کا جواز نہیں ہے کیوں کہ یہ صورت بے غیرتی کو مستلزم ہونے کی وجہ سے مزاج اسلام کے خلاف ہے۔

○ مذکورہ عورت از خود یا بذریعہ وکیل حلالہ کے نام پر کسی مسلمان مرد کے ساتھ اس شرط پر نکاح کرے کہ جانبین سے یا ایک جانب سے نکاح کی مدت (ایک رات، ماہ دو ماہ یا کم و بیش) صراحتاً مقرر کریں، یہ صورت بھی بالاجماع حرام اور باعث لعنت ہے۔ اہل اسلام میں سے کسی امام مجتہد اور صاحب علم نے بھی اس کے جواز کا قول نہیں کیا بلکہ ھدایہ کتاب النکاح میں اسی صورت کو باعث لعنت اور اس حدیث کا مصداق قرار دیا ہے، جس میں محلل و محلل لہ پر لعنت کی گئی ہے۔

○ طلاق دینے والے شوہر کی مداخلت کے بغیر عورت از خود کسی ایسے شخص کے ساتھ نکاح کرے جو کفو میں اس سے کمتر ہو یعنی پیشہ، مذہب، چال چلن اور نسب میں سے کسی ایک یا ایک سے زیادہ میں اس سے کمتر ہونے کی وجہ سے اس کے اولیاء کے لیے باعث شرم و عار ہو اور بوقت نکاح ولی موجود نہ ہو اور قبل از نکاح صراحتاً رضامندی کا اظہار کر کے اجازت بھی نہ دی ہو۔ اس قسم نکاح کے عدم جواز پر بھی تمام فقہا کرام کا اتفاق ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس نکاح کے نتیجہ میں دخول و طلاق و عدت

سب کچھ بے بنیاد ہونے کی وجہ سے اس کے بعد شوہر اول کے لیے حلال نہیں ہوسکتی۔ فتح القدیر، جلد 4، صفحہ 34 پر ہے:

اِسی اُصول مذکورہ کی بناء پر اگر طلاق مغلظہ والی آزاد عورت نے کسی کے غلام کے ساتھ نکاح کرلیا تو دخول وغیرہ کے بعد شوہر اول کے لیے یہ حلال نہیں ہوسکتی۔

مرقاۃ شرح مشکوٰۃ، جلد 3، صفحہ 487 پر ابن ہمام کے اس حوالے سے کہا گیا ہے:

مطلب:۔ ''مغلظہ طلاق شدہ عورت اگر اپنے نفس کا نکاح کسی غیر کفو والے شخص کے ساتھ کرے اور وہ اِس کے ساتھ ہم بستری بھی کرے تو وہ شوہر اول کے لیے حلال نہیں ہوسکتی۔ فقہا نے کہا ہے کہ اس فتوی کو یاد رکھنا چاہئے اِس لیے کہ عام طور پر حلالہ غیر کفو میں ہی کیا جاتا ہے جو غلط ہے۔''

شوہر اول کی مداخلت کے بغیر یہ عورت اپنے اولیاء کی پسند کے مطابق قابلِ قبول شخص کے ساتھ نکاح کرے لیکن نکاح کے وقت جانبین سے یا صرف ایک جانب سے شوہر اول کے لیے حلال کرنے کی شرط لگائی جائے جس کو فقہاء احناف نے اپنی کتابوں میں نکاح بشرط التحلیل کے عنوان سے ذکر کیا ہے، اس کے عدم جواز پر بھی تمام فقہاء کرام کا اتفاق و اجتماع ہے بشمول آئمہ ثلاثہ جمہور فقہاء کے نزدیک اس صورت کا عدم جواز و مکروہ تحریمہ ہونا تو بلا تردد واضح ہے جس میں کسی قسم کی تشکیک یا تردد نہیں ہوسکتی جبکہ امام ابوحنیفہ کے مذہب میں ظاہر الروایت جمہور کے مطابق ہونے کے باوجود شارحین مذہب حنفیہ کے ہاتھوں اصل مذہب حنفی جو مذہب جمہور کے عین مطابق ہے کے خلاف اُلجھن و تردد کا نہ ختم ہونے والا سلسلہ دراز پیدا ہوا ہے اِس لیے کہ عقد نکاح میں زوج اول کے لیے حلال کرنے کی صراحتاً شرط لگانے کی صورت میں نکاح کا مکروہ تحریم ہونا امام ابوحنیفہ سے بالیقین منقول ہونے کے بعد شارحین مذہب کا یہ کہنا کہ اس صورت میں اصل نکاح جائز و صحیح لیکن اس کی مذکورہ شرط فاسد ہونے کی بنا پر بعد الطلاق عورت زوج اول کے لیے حلال ہوسکتی ہے جیسے کنز الدقائق کی متن کے اِن الفاظ ''وَ

کُرِہَ بِشَرْطِ التَّحْلِيلِ" یعنی زوج اول کے لیے حلال کرنے کو صراحتاً شرط لگانے کی صورت میں نکاح مکروہ تحریم ہوتا ہے۔ کی تشریح کرتے ہوئے شارح مصطفیٰ طائی نے کہا ہے:

"وَكُرِهَ النِّكَاحُ تَحْرِيمًا بِشَرْطِ التَّحْلِيلِ بِاَنْ يَقُولَ اَتَزَوَّجُكَ عَلٰى اَنْ اُحِلَّكَ لِلْاَوَّلِ وَاِنْ حَلَّتْ لِلْاَوَّلِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيفَةَ لِصِحَّةِ النِّكَاحِ وَبُطْلَانِ الشَّرْطِ"

اسی طرح ہدایہ کی متن میں ظاہر الروایت کے ان الفاظ "وَاِذَا تَزَوَّجَهَا بِشَرْطِ التَّحْلِيلِ فَالنِّكَاحُ مَكْرُوْهٌ" یعنی صراحۃً تحلیل کی شرط مقرر کرنے کی صورت میں نکاح مکروہ تحریم ہے۔ کی تشریح کرتے ہوئے صاحب ہدایہ نے لکھا ہے:

"لِقَوْلِهٖ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ اللّٰهُ الْمُحَلِّلَ وَالْمُحَلَّلَ لَهٗ وَهٰذَا هُوَ مَحْمَلُهٗ فَاِنْ طَلَّقَهَا بَعْدَ مَا وَطِئَهَا حَلَّتْ لِلْاَوَّلِ لِوُجُوْدِ الدُّخُوْلِ فِیْ نِكَاحٍ صَحِيْحٍ اِذِ النِّكَاحُ لَا يَبْطُلُ بِالشَّرْطِ"

تحلیل کو شرط ٹھہرا کر نکاح کے مکروہ تحریم ہونے پر دلیل رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے جس میں محلل ومحلل لہ دونوں پر لعنت کی گئی ہے اور اس حدیث کا مصداق ومحمل یہی نکاح ہے اور اس مکروہ تحریم والے نکاح کے بعد ہمبستری کر کے طلاق دینے کی صورت میں وہ عورت اپنے سابق شوہر کے لیے حلال ہوگی بسبب پائے جانے دخول کا نکاح صحیح کے بعد اس لیے کہ نکاح شرط فاسد کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا۔

شرح عنایہ وفتح القدیر وغیرہ سب نے ہدایہ کے اس استدلال کو بحال رکھ کر اسی کی توضیح کی ہے، شرح ہدایہ کے علاوہ دیگر کتب فتاویٰ کا بھی یہی حال ہے۔ ان سب کا لب لباب یہی ہے کہ تحلیل کو ظاہراً شرط قرار دے کر نکاح کے بعد دخول اور بعد الدخول طلاق وعدت کے بعد وہ عورت زوج اول پر اس لیے حلال ہو سکتی ہے کہ نکاح شروط فاسدہ کی وجہ سے فاسد ہونے والے عقود کے زمرہ میں نہیں ہے بلکہ شرط فاسد خود باطل ہونے پر اصل نکاح صحیح ہوتا ہے لہٰذا دخول وطلاق، نکاح صحیح کے بعد ہونے کی بنا

پر اس عورت کا زوج اول کے لیے حلال ہونا درست ہے جیسے بحر الرائق، تبیین الحقائق، فتاویٰ درمختار و شامی وغیرہ میں لکھا ہوا موجود ہے لیکن حضرت امام ابوحنیفہ رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَيْه کے مطابق نکاح بشرط التحلیل کے ناجائز و مکروہ تحریم ہونے سے متعلق تواتراً ثابت شدہ اس عبارت کی مذکورہ شروح و توضیحات کو سامنے رکھ کر اسلاف کی عبارات کو الفاظ قرآن کی طرح محفوظ و معصوم عن الخطاء والسہو تصور کرنے اور اسلاف پرستی کی اندھی تقلید کے خول سے ماوراء اسلامی احکام کو من حیث الاسلام سمجھنے کے درپے حق بین حق شناس حضرات کے لیے درج ذیل باتیں قابل غور ہیں؛

پہلی بات:۔ نکاح بشرط التحلیل کو قطعاً و جزماً مکروہ تحریم قرار دینے کے بعد "فَاِنْ طَلَّقَهَا" کہنے کا کیا جواز ہو سکتا ہے؟ جبکہ مکروہ تحریم والا نکاح فاسد ہوتا ہے اور نکاح فاسد کے بعد طلاق نہیں ہوتی بلکہ محض متارکہ و جدائی لازم ہوتی ہے۔ جیسا کہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے؛

"وَالْمتاركة فِى النِّكَاحِ الفَاسِدِ لَايَتَحَقَّق بِعَدَمِ مجئى كل وَاحد مِنْهُمَا الٰى صَاحِبِهٖ وَاِنَّمَا يَتَحَقَّق بِالْقَوْلِ بِاَنْ يَّقُوْلَ الزَّوْجُ مَثَلًا تَرَكْتُكَ، تَرَكْتُهَا، خَلَّيْتُ سَبِيْلَكَ، خَلَّيْتُ سَبِيْلَهَا" (۷)

دوسری بات:۔ مذکورہ نکاح کو مکروہ تحریم و موجب لعن اور باعث عذاب قرار دینے کے باوجود حلت یا "وَاِن حلت تحل تكونُ حلالاً" جیسے الفاظ میں اس موجب لعن مکروہ تحریم والے نکاح مع الدخول کو حلال ہونے کا سبب قرار دینا کس طرح درست ہو سکتا ہے؟ حالانکہ زوج اول کے لیے حلال ہونے کا سبب باجماع الائمہ نکاح صحیح مع الدخول ہے یعنی آیت کریمہ ﴿حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ﴾ میں کراہت و فساد سے محفوظ صحیح نکاح مراد ہونے پر اجماع منعقد ہے، لہٰذا ان عبارات میں مکروہ تحریم والا فاسد نکاح مع الدخول کو زوج اول کے لیے سبب تحلیل قرار دینا ناقابل فہم ہونے کے ساتھ باعث تعجب بھی ہے۔

تیسری بات:۔ کاح کو فاسد و مکروہ قرار دینے کے بعد "حلت للزوج الاول" کے لیے بطور دلیل

(لو جود الدخول فی نکاح صحیح) کہنا کیونکر درست ہوسکتا ہے؟ کیا یہ دونوں متضاد نہیں ہیں؟
چوتھی بات:۔ اس ظاہر الفساد نکاح کو صحیح ثابت کرنے کے لیے یہ کہنا کہ شرط فاسد یہاں پر ایسے مشروط (نکاح) کو فاسد کرنے کی بجائے خود باطل و نا قابل اعتبار اور غیر موثر ہے، کیا جواز رکھتا ہے؟ کیا اس کی ایسی مثال نہیں ہے جیسے کوئی شخص یہ کہے کہ لباس کو نجاست لگنے کی وجہ سے لباس نجس ہو چکا ہے لیکن نجاست و گندگی چونکہ خود باطل و فاسد ہے لہٰذا وہ نجس لباس پاک ہے؟ یا یہ کہے کہ لباس کو اُلٹا پہننے کی وجہ سے وہ بدن پر بدنما لگتا ہے لیکن یہ عمل چونکہ بجائے خود غلط ہے لہٰذا بدنما لگنے کی بجائے خوشنما لگتا ہے۔
الغرض نکاح بشرط التحلیل کے عدم جواز و کراہت تحریم پر بشمول امام ابو حنیفہ عہد صحابہ سے لے کر جمہور ائمہ مجتہدین تک سب کا اتفاق و اجماع منقول ہونے کے بعد کنز الدقائق، شرح وقایہ، ہدایہ، تنویر الابصار وغیرہ میں "فَإِنْ طَلَّقَهَا بَعْدَمَا وَطِئَهَا حَلَّتْ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ" جیسی عبارات اور اس کی توجیہ و صحت پر استدلال کرتے ہوئے فتح القدیر، عنایہ، در مختار، فتاویٰ شامی، بحر الرائق وغیرہ شروح و فتاویٰ کا اس موجب لعن و باعث عتاب عمل کو صحیح قرار دینا نہ صرف جمع بین الضدین کا قول کرنا ہے بلکہ جمع بین الاضداد ہے، جس وجہ سے حضرت امام ابو حنیفہ رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَيْهِ کے بے داغ مذہب پر مذکورہ نکاح کے حوالہ سے شکوک و شبہات کا پیدا ہونا ایک فطری امر تھا جس کا احساس ہر صاحب علم کو ہونا چاہئے، یہی وجہ ہے کہ امام ابو یوسف رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَيْهِ نے ان تمام متون و شروح اور فتاوٰی کے برخلاف نکاح بشرط التحلیل کو امام ابو حنیفہ کے عین مطابق مکروہ تحریم و فاسد قرار دیتے ہوئے "فَإِنْ طَلَّقَهَا بَعْدَمَا وَطِئَهَا حَلَّتْ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ" کے خلاف فتویٰ دیتے ہوئے عدم حلت کا قول کیا ہے۔
اِسی طرح امام علاؤ الدین الکاسانی الحنفی المتوفی 587ھ نے بھی البدائع والصنائع میں ان اُلجھنوں سے بچتے ہوئے ظاہر الروایت کے ان باعث تردد الفاظ کا ذکر ہی نہیں کیا۔ ملا علی قاری الحنفی نے بھی مرقات شرح مشکوٰۃ میں "والا ظهر بطلانه" کہہ کر ان جھنجھٹوں سے بچایا ہے لہٰذا ہم سمجھتے ہیں کہ اس چوتھی صورت میں حضرت امام ابو حنیفہ کا مذہب بھی وہی ہے جو جمہور آئمہ مجتہدین کا ہے اس لیے کہ اس

صورت میں نکاح کا مکروہ تحریم و فاسد ہونے کا قول ان سے تواتراً ثابت ہے جو ان شراح واصحاب فتاویٰ حضرات کے نزدیک بھی مسلم ہے لہٰذا مشہور اُصول ''خذ ماصفا و دَع ماکدر'' پر عمل کرنا سب سے بہتر ہوگا۔

پانچویں بات:۔ بوقت نکاح عورت صراحتاً تحلیل للزوج الاول کی شرط لگائے جبکہ مرد کی طرف سے مکمل خاموشی ہو، اِس صورت کو امام علاؤالدین الکاسانی نے البدائع والصنائع میں مابین الاحناف اختلافی ظاہر کیا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں؛

''وَكَانَ الشَّرْطُ مِنْهَا فَهُوَ نِكَاحٌ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَزُفَرَ وَتَحِلُّ لِلْاَوَّلِ وَيُكْرَهُ لِلثَّانِي وَالْاَوَّلِ وَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ النِّكَاحُ الثَّانِيْ فَاسِدٌ وَاِنْ وَطِئَهَا لَمْ تَحِلَّ لِلْاَوَّلِ وَقَالَ مُحَمَّدُ النِّكَاحُ الثَّانِيْ صَحِيْحٌ وَلَا تَحِلُّ لِلْاَوَّلِ''(۸)

تحلیل کی شرط عورت کی طرف سے ہو تو امام ابوحنیفہ وامام زفر کے نزدیک نکاح صحیح ہوگا اور شوہر اول کے لیے حلال ہوسکتی ہے اور اول وثانی یعنی محلل ومحلل لہ کے حق میں یہ نکاح مکروہ تحریم ہوگا اور امام ابو یوسف نے کہا کہ نکاح ثانی فاسد ہے اگر اس کے ساتھ ہم بستری کرے تو اول کے لیے وہ عورت حلال نہیں ہوسکتی اور امام محمد نے کہا کہ نکاح ثانی صحیح ہے لیکن اس سے شوہر اول کے لیے عورت حلال نہیں ہوسکتی۔

فتاویٰ بدائع صنائع کا یہ قول کہ اس صورت میں نکاح صحیح ہونے کے باوجود زوج ثانی واول یعنی بالترتیب محلل ومحلل لہ کے لیے مکروہ تحریم ہونے کی واحد وجہ یہی ہے کہ وہ دونوں اس نکاح کی وجہ سے موجب لعن ومصداقِ حدیث لعن قرار پارہے ہیں جس وجہ سے انہیں مستحق لعن قرار دیا گیا ہے اسے صحیح، غیر مکروہ اور سبب تحلیل کہنا باعث تعجب نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا لہٰذا حضرت امام علاؤالدین الکاسانی کی اس عبارت کا صحیح مقصد ہمارے نزدیک یہ ہے کہ یہ کوئی مستقل صورت نہیں ہے بلکہ حلالہ کے حوالہ سے نکاح کی مذکورہ چوتھی قسم کی تین صورتوں میں سے ایک صورت کے حکم کو بیان کیا گیا ہے اس لیے کہ

بوقت نکاح جانبین کی طرف سے تحلیل کو صراحۃ شرط قرار دیا جائے گا یا صرف مرد کی جانب سے یا صرف عورت کی جانب سے۔ جمہور فقہاء احناف نے ان تینوں صورتوں کا ایک ہی حکم (مکروہ تحریم) بیان کر کے ہر ایک کو موجب لعن اور ہر صورت کے نکاح کو فاسد قرار دینے کے بعد شرط فاسد کو باطل کہہ کر اصل نکاح پر صحت کا حکم کر کے اسے زوج اول کے لیے تحلیل کا جائز سبب کہہ کر شکوک وشبہات پیدا ہونے کا سامان بنا دیا تھا جس سے بچنے کے لیے اُنہوں نے جمہور احناف کے انداز بیان سے برعکس اس ایک صورت کو جدا کر کے اس کا حکم بیان کر دیا جو پہلی دو کے خلاف ہے۔ ھدایہ میں جمہور احناف کے انداز بیان کے تحت فقہ حنفی کے تینوں اماموں کے باہمی اختلاف کو بیان کرنے کی طرح البدائع والصنائع کے اس مقام پر بھی ان تینوں کے اسی اختلاف کو نقل کرنا اِس بات کا غماز ہے کہ انہوں نے مذکورہ چوتھی تم کے تحت مندرج اس خاص صورت کے حکم کو ہی بیان کیا ہے۔ البدائع والصنائع پر جمہور احناف کے انداز بیان پر پیدا ہونے والے شکوک وشبہات اگرچہ وارد نہیں ہوتے لیکن پھر بھی اس خاص صورت کے نکاح کو امام ابوحنیفہ رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَيْهِ کے حوالے سے جائز قرار دینے کے بعد اسے زوج ثانی و اول کے حق میں مکروہ تحریم قرار دیا۔

چھٹی بات:۔ حلالہ کے نام پر نکاح کرتے وقت جانبین زبان سے کوئی مدت یا شرط صراحتاً مقرر نہ کریں بلکہ بظاہر ایجاب وقبول، مہر گواہ وغیرہ تمام لوازمات مُناسبات شریعت کے مطابق درست ہوں لیکن فریقین کے دل میں ایک رات یا دو رات یا کم وبیش کی مدت مقرر مراد ہو یعنی کہ وہ اس نکاح کو زوج اول کے لیے حلالہ کا ذریعہ سمجھ اسی کی نیت دل میں لیے ہوئے نکاح کریں۔

ساتویں بات:۔ نکاح کے وقت فقط مرد کی جانب سے خاموش نیت حلالہ موجود ہو جبکہ عورت کی جانب سے صراحۃ زوج اول کے لیے تحلیل شرط ہو۔

یہی دو صورتیں یعنی نمبر 6 اور نمبر 7 فقہاء کرام کے مابین متنازعہ ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہ رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَيْهِ ان دونوں کو باوجود کراہت طبعی کے جائز کہتے ہیں جبکہ باقی تمام ائمہ اور جمہور فقہاء کرام ان

کو بھی سابقہ صورتوں کی طرح ہی ناجائز و مکروہ تحریم کہتے ہیں جس پر وہ محلل و محلل لہ پر لعنت بیان کرنے والی حدیث اور حضرت عمر و حضرت عثمان رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْھُمَا وغیرہ مجتہدین صحابہ کے فتوؤں سے استدلال کرتے ہیں۔

ایک شبہ کا ازالہ:۔

امام ابوحنیفہ رَحْمَۃُ اللّٰہِ تَعَالٰی عَلَیْہِ کے مذہب میں حلالہ کے نام سے نکاح کی مذکورہ صورتیں کیونکر جائز ہو سکتی ہیں جبکہ عاقدین کی نیت میں یہ نکاح ایک رات یا خاص وقت تک کے لیے ہے۔ نیز مروجہ حلالہ کرنے والوں کے عُرف میں بھی محض ایک رات کی مدت معروف و معلوم ہے اور "معروف فیمابین الناس "صراحتاً ذکر کی گئی شرط کی طرح ہی ہوتا ہے اِسی وجہ سے بلا اختلاف تمام فقہا کہتے ہیں "اَلْمَعْرُوْفُ کَالْمَشْرُوْطِ"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قرین قیاس اگرچہ یہی ہے کہ یہ صورتیں بھی پہلی صورتوں کی طرح ناجائز و فاسد ہوں لیکن حضرت امام ابوحنیفہ رَحْمَۃُ اللّٰہِ تَعَالٰی عَلَیْہِ کی باریک بین نگاہ نے دیکھا ہے کہ یہاں پر بظاہر عقد نکاح کے منافی کوئی شرط موجود نہیں ہے اور صحت نکاح کے لیے ضروری تمام رکن و شرائط موجود پائے جاتے ہیں اور جملہ عقود پر صحت کا حکم کئے جانے کا دارومدار باطنی نیتوں پر نہیں بلکہ ظاہری حالات پر ہوتا ہے لہٰذا مزاج اسلام کے منافی نفس پرستوں کے ہاتھوں جنم پانے والا ناجائز عرف عقد نکاح کی صحت پر غالب و قوی اور قابل اعتبار نہیں ہو سکتا۔

نیز اسلام عزت نفس کو مجروح کئے بغیر مسلمانوں کی پوشیدہ کمزوریوں پر پردہ ڈالنے کے حق میں ہے جس کا تقاضا یہی ہے کہ یہاں پر عاقدین کے دلوں میں صحت نکاح کے منافی عزائم کو ظاہری اسباب صحت کے مقابلہ میں کالعدم قرار دے۔ نیز ﴿لَعَنَ اللّٰہُ الْمُحَلِّلَ وَالْمُحَلَّلَ لَہٗ﴾ (الحدیث) میں محلل و محلل لہ کے لغوی معنوں کے تقاضوں کو بھی پورا کیا جائے۔

پہلی پانچ صورتیں چونکہ بالاجماع حرام و ناقابل صحت ہیں جس وجہ سے ان کے معنوں پر عمل نہیں ہو سکتا

لیکن ان صورتوں میں بظاہر صحت نکاح یا صحت حلت کے منافی کوئی شرط موجود نہیں ہے لہٰذا اس تقاضا لعنت پر بھی عمل ہونا چاہیے ہے۔ جس بنا پر عدم صحتِ نکاح پر صحتِ نکاح کا پہلو غالب علیٰ سبیل الظن ہوا۔

حاصل بحث کے نتائج یہ ہیں کہ:۔

اول:۔ پہلی پانچ صورتوں میں عدم صحتِ نکاح متفقہ و اجماعی ہے جبکہ آخری دو صورتیں متنازعہ فیما بین الامام ابی حنیفہ والجمہور ہونے، نیز المحلل والمحلل لہ کے معنوں کا علت جواز ہونے کے احتمال کی بنیاد پر اجتہادی وظنی طور پر امام ابوحنیفہ رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَيْهِ کے مذہب میں جائز ہے لیکن جمہور کے نزدیک پہلے کی طرح ہی نا جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَيْهِ کے مطابق ان دو صورتوں میں صحتِ نکاح کا گمان راجح اور عدم صحت کا مرجوح ہے جبکہ جمہور کے مطابق اس کے برعکس ہونا چاہیے۔

نوٹ:۔ امام ابوحنیفہ کے مطابق صورت مسئلہ میں نکاح کی جانبِ صحت کا راجح ہونے پر توفقہ حنفی کی کتب نکاح میں دیگر مسائل اختلافیہ کی طرح اس کا منقول ہونا ہی دلیل ہے لیکن جمہور کی طرف سے عدم صحتِ نکاح کے راجح ہونے پر کوئی دلیل صراحتاً ہم کو نہیں ملی اس لیے کہ اس جانب سے مذکورہ آیت کریمہ و حدیث کی تشریح کرتے ہوئے سب نے زیر نظر مسئلہ کی ان دونوں متنازعہ صورتوں کی حرمت و عدم جواز کو ہی اول صورتوں کی طرح صیغہ جزم و یقین کے ساتھ بیان کیا ہے لیکن اجتہادیا حدس اور علت جواز کی عقلی گنجائش ہونے کا تقاضا یہی ہے کہ ان کے نزدیک بھی عدم صحت یقینی ہونے کی بجائے ظنی ہونا چاہیے۔

نیز ''لَعَنَ اللّٰهُ الْمُحَلِّلَ وَالْمُحَلَّلَ لَهُ'' والی حدیث میں جس محلل پر لعنت کی گئی ہے وہ ایسا عام نہیں جو محلل کے تمام افراد کو شامل ہو بلکہ عام مخصوص البعض ہے اس لیے کہ وہ محلل جس نے بغیر نیت حلالہ یا بغیر شرط حلالہ کے اس مغلظہ طلاق والی عورت کے ساتھ مستقل بیوی بنا کر رکھنے کی نیت سے نکاح کیا ہو لیکن بعد ازاں نباہ نہ ہونے کی وجہ سے طلاق دی یا فوت ہوا اس کے بعد یہ عورت اپنے سابق شوہر کے لیے حلال ہو سکتی ہے کہ اگر وہ دونوں نکاح کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں اس طرح سے فوت ہونیوالا یا طلاق

ے والا دوسرا شوہر جائز طریقے سے محلل قرار پاتا ہے جس کا اس محلل کے حکم میں شامل نہ ہونے پر
فقہاء کرام کا اجماع ہے جس پر لعنت کی گئی ہے اور آیت کریمہ ﴿حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ﴾
بھی ایسا ہی مستقل نکاح و محلل مراد ہے۔ لہٰذا اس متفقہ صورت پر جائز فرد محلل کے ماسوا باقی جتنے
جائز افراد ہوسکتے ہیں وہ سب عام مخصوص البعض کے افراد ہونے کی وجہ سے قطعیت ویقین کے درجہ
نکل کر محض ظنی طور پر مستحق لعن قرار پاتے ہیں جس کا لازمی نتیجہ یہی ہے کہ ایسی تمام صورتوں میں
لالہ کے عنوان سے جو نکاح ہوگا وہ حرامِ قطعی ہونے کی بجائے مکروہ تحریم ہی قرار پائے گا۔ اس اصولی
لہ کے مطابق حلالہ کے عنوان سے اولین پانچ قسموں کا ازقبیل مکروہ تحریم ہونے پر بشمول امام ابوحنیفہ
تمام فقہاء کرام کا اتفاق ہے لیکن آخری دو قسموں کو جمہور فقہا مکروہ تحریم ہی کے زمرہ میں شمار کرتے
ں جبکہ امام ابوحنیفہ انہیں جائز قرار دیتے ہیں۔

وم:۔ جمہور کے مطابق مذکورہ تمام صورتوں میں بعد العلم ان کے درمیان تفریق و جدائی اور متارکہ
جب ہے جبکہ امام ابوحنیفہ کے مطابق پہلی پانچوں صورتوں میں تو واجب ہے لیکن آخری دو صورتوں
ں واجب نہیں ہے۔

وم:۔ جمہور کے مطابق مؤخر الذکر دو صورتوں میں محض متارکہ لازم ہے طلاق نہیں ہے اِس لیے کہ
لاق ہمیشہ مِلک متعہ صحیحہ دائمہ کو زائل کرنے کے لیے مشروع ہے جو ان صورتوں میں نہیں پائی جاتی۔
بکہ امام ابوحنیفہ کے مطابق پہلی پانچوں صورتوں میں تو متارکہ لازم ہے لیکن آخری دونوں صورتوں میں
عدالدخول وہ دونوں یا تنہا مرد اپنے دل میں چھپی ہوئی نیت کو جب بھی ظاہر کرنا چاہے گا اس کے لیے
ض متارکہ جائز نہیں ہے بلکہ طلاق دینا لازم ہوگا گویا اول و آخر دونوں حالتوں میں شریعت مقدسہ ان
کا پردہ پوشی کر رہی ہے۔

قربان جائیں امام ابوحنیفہ رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَيْهِ کی فراست اور مزاج اسلام کے حوالے سے دوررس
بصیرت پر جو جمہور فقہاء اسلام پہ بھاری ہے۔ (فَجَزَاهُ اللّٰهُ عَنَّا وَعَنْ جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ)

اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے آج کل کے مروجہ حلالہ کے ناجائز ہونے پر متعدد کتب حدیث میں موجود ان احادیث کا ترجمہ بغرض اختصار یہاں پر پیش کرنا مناسب سمجھتا ہوں جن کو حافظ ابن کثیر وغیرہ مفسرین نے اپنی تفسیروں میں یکجا ذکر کیا ہے تا کہ حدیث کی روشنی میں بھی مسئلہ بے غبار ہو جائے۔

○ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے واشمہ مستوشمہ اور واصلہ مستوصلہ اور محلل و محلل لہ اور سود کھانے اور کھلانے والوں پر لعنت کی ہے۔(۹)

○ حضرت علی کرم اللہ وجہہ الکریم سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سود کھانے اور کھلانے والوں، اس پر گواہ بننے والوں اور اس کی کتابت کرنے والوں اور خوبصورتی کی غرض سے چہروں کو رنگنے والیوں اور زکوۃ نہ دینے والوں اور محلل اور محلل لہ پر لعنت کی ہے۔(۱۰)

○ حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے محلل اور محلل لہ پر لعنت کی ہے۔

○ حضرت عقبہؓ ابن عامر سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ کیا میں تمہیں سانڈ بکرا نہ بتاؤں؟ صحابہ کرام نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ ضرور ہمیں بتائیں۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ "انسانوں میں سانڈ بکرا محلل ہے اللہ نے محلل و محلل لہ پر لعنت کی ہے۔" (بحوالہ مذکورہ)

○ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے محلل و محلل لہ پر لعنت کی ہے۔

○ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے نکاح حلالہ کے متعلق پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جائز نہیں ہے۔

○ حضرت عبداللہ ابن عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ان سے پوچھا کہ ایک آدمی نے اپنی منکوحہ بیوی کو یک مشت تین طلاقیں دے دیں اس کے بعد اس کے بھائی نے اس کی مداخلت و مشورہ کے بغیر اس عورت کے ساتھ اس غرض سے نکاح کیا کہ اس کے

طلاق دینے والے بھائی پر حلال ہو جائے۔ کیا اس صورت میں وہ عورت پہلے خاوند کے لیے حلال ہو سکتی ہے؟ عبداللہ ابن عمرص نے جواب دیا کہ یہ جائز نہیں ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ہم اِس کو زنا کاری سمجھتے تھے۔

○ حضرت ابو ہریرہص سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے محلل و محلل لہ پر لعنت کی ہے۔

○ حضرت عمر بن خطاب ص سے روایت ہے کہ انھوں نے اعلان کیا تھا کہ جب بھی محلل و محلل لہ کا معاملہ میرے سامنے آئے گا تو میں ان دونوں کو رجم کروں گا۔

○ حضرت عثمان ابن عفان ص سے روایت ہے کہ انکے سامنے حلالہ کا معاملہ پیش ہوا تو اُنھوں نے اس کو ناجائز قرار دیتے ہوئے ان میں تفریق کا حکم دیا۔ (بحوالہ مذکورہ) (واللہ اعلم بالصواب)

اُمید کرتا ہوں کہ سوال میں مذکور مروجہ حلالہ سے متعلق اور اس کے نتیجہ میں حمل ٹھہرنے یا بچہ پیدا ہونے ،اس کی کفالت کی ذمہ داری سے متعلق جو متعدد شکلیں ذہن میں پیدا ہو رہی تھیں، ان سب کے متعلق، نیز مروجہ حلالہ سے متعلق مذہب امام ابو حنیفہ پر لکھی گئی کتابوں میں موجود فقہی عبارات سے پیدا ہونے والے تمام شکوک وشبہات کے ازالہ کے لیے ہماری یہ کاوش قارئین کے لیے قلبی اطمینان کا باعث ہونے کے ساتھ حضرت امام ابو حنیفہ رَحمَۃُ اللّٰہِ تَعَالٰی عَلَیہِ کے بے غبار مذہب کی وضاحت کے لیے بھی باعثِ اطمینان ہو سکے گی۔ (انشاء اللہ تعالیٰ)

وَمَاتَوفِیقِی اِلَّا بِاللّٰہِ عَلَیہِ تَوَکَّلتُ وَالِیہِ اُنِیب

☆☆☆☆☆

حوالہ جات

(۱) ابن ماجہ شریف، ص139.

(۲) شرح مشکوٰۃ، ج3، ص487.

(۳) هدایہ، کتاب النکاح، ص8.

(۴) هدایہ، کتاب الطلاق، ص95 .

(۵) عالمگیری، ج1، ص57.

(۶) تفسیر محاسن التاویل، ج3، ص252.

(۷) فتاویٰ تاتارخانیہ، ج3، ص14 .

(۸) البدائع و الصنائع، ج3، ص187 .

(۹) تفسیر ابن کثیر، ج 1، ص279، بحوالہ مسند امام احمد ابن حنبل و ترمذی و
نسائی شریف .

(۱۰) تفسیر ابن کثیر، ج1، ص279، بحوالہ مسند امام احمدابن حنبل، ابوداؤد

☆☆☆☆☆

مسجد منتقل کرنے کی شرعی حیثیت

میرا سوال یہ ہے کہ پشاور شہر کے اندر جی ٹی روڈ کو وسعت دینے کے لیے حکومت نے گلبہار چونگی میں مسجد کو اور پشاور میونسپل کارپوریشن کی سابقہ عمارت کے ساتھ زیارت والی مسجد کو ختم کر کے سڑک میں شامل کرنے کا فیصلہ کیا ہے اور ان کی جگہ سڑک سے فاصلہ پر (ان کے عوض میں) مسجدیں بنانے کا منصوبہ بنایا گیا ہے۔ علماء و مشائخ کو اس مسئلہ میں تشویش ہو رہی ہے کہ خانہ خدا کو ختم کر کے اس کی زمین کو سڑک میں شامل کرنے سے کہیں خدا کا قہر نازل نہ ہو جائے کیوں کہ مسجد میں جب وحائض اور ناپاک لوگوں کا داخل ہونا جائز نہیں ہے جبکہ ان کو سڑک میں ملانے کے بعد ہر قسم کے ناپاک لوگ دن رات اس پر چلیں گے اور جانور (خچر، گھوڑے، کتے وغیرہ) بھی دن رات اس پر گزریں گے، کیا یہ خانہ خدا کی توہین نہیں ہے؟ کیا یہ ظلم عظیم نہیں ہے؟ جب شریعت کا حکم ہے کہ کوئی جگہ ایک بار مسجد ہو جائے تو قیامت تک وہ مسجد رہتی ہے، اس کو دوسری جگہ کے ساتھ بدلنا ناجائز ہے۔ شریعت کے ان احکام کے ہوتے ہوئے حکومت کا یہ عمل کیا اسلام کی توہین اور شعائر اللہ کو مٹانے کی سازش نہیں ہے؟

میرے ایک دوست (جو عالم دین ہے) نے مجھے بتایا کہ حکومت کے درباری علماء نے فتاویٰ عبدالحئی میں موجود جوازی فتویٰ حکومت کے افسروں کو بتا کر اُن کو خوش کیا ہے۔ فتاویٰ عبدالحئی میں ہم نے بھی دیکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ رَحْمَةُ اللهِ تَعَالٰی عَلَيْهِ کے مذہب میں جوازی فتویٰ صفحہ 291 پر موجود ہے لیکن فتاویٰ عبدالحئی کے اس فتویٰ سے ہم کو تسلی اس لیے نہیں ہوتی کہ اس میں ''اشباہ و نظائر'' کتاب کا حوالہ ہے۔

ہم کو معلوم ہے کہ اس کا اور بحر الرائق شرح کنز الدقائق کا مصنف ایک ہے۔ اُس نے ''بحر الرائق'' میں کنز الدقائق کی عبارت ''وَاِنْ جُعِلَ الشَّیْءُ مِنَ الطَّرِیْقِ مَسْجِدًا صَحَّ کَعَکْسِہٖ'' کی جو شرح

کی ہے اور مطلب بتایا ہے وہ یہ ہے کہ مسجد کے دونوں جانب دروازے ہوں، وقتی طور پر عارضی حالات میں لوگ ایک دروازے سے داخل ہو کر دوسرے سے نکل جایا کریں۔ اس میں بھی جانور گھوڑے گدھے اور جنب و حائضہ کو داخل ہونے کی اجازت نہیں ہے لیکن ''بحر الرائق'' کے مصنف کا اپنی اس دوسری کتاب ''اشباہ ونظائر'' میں مسجد کو ختم کر کے سڑک میں شامل کرنے کا جو فتویٰ ہے وہ بحر الرائق کے اس فتویٰ کے خلاف ہے۔ اس لیے ان دونوں متضاد فتوؤں میں کون سا صحیح اور کون سا غلط ہے یعنی بحر الرائق کا یا اشباہ ونظائر کا؟ ایک مصنف کی دو کتابوں میں اس تعارض کا کیا بنے گا؟

کیا درباری علماء کے اس فتویٰ کی وجہ سے شعائر اللہ کی اس توہین کو خاموشی سے برداشت کرنا جائز ہے؟ مہربانی کر کے فقہ حنفی کے مطابق مکمل جواب دیا جائے۔

المستفتی...... حافظ محمد اسماعیل، سجادہ نشین سرکی باباجی سرکی ملایان ترنگزئی چارسدہ

جواب:۔ حضرت باباجی سرگند خان نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف کے سجادہ نشین چوں کہ خود بھی اچھے عالم و فاضل اور حضرت باباجی کے قادری مشرب کی عظیم روحانی تربیت گاہ کی تربیت یافتہ شخصیت ہیں اُن کی طرف سے اس قابل توجہ مسئلہ کا جواب تحریر کرنے کا سوچ رہا تھا کہ اِس اثناء میں لوکل گورنمنٹ پشاور کا ایک اہلکار جناب ملک نواز صاحب اسی موضوع سے متعلق حکومتی انتظامیہ پشاور کی طرف سے ایک سوال نامہ لے کر آئے جس میں ان متاثرہ مساجد کو جی ٹی روڈ میں شامل کر کے اُن کے متبادل قریبی جگہوں میں دوسری مساجد حکومت کی طرف سے تعمیر کرانے کی شرعی حیثیت معلوم کرنے کے لیے علماء کرام سے مسئلہ پوچھا گیا تھا۔ جس میں دریافت کیا گیا تھا کہ ان شاہراہوں کی توسیع مفاد عامہ میں ناگزیر ہے جبکہ ان مساجد کو ان میں شامل کیے بغیر ایسا ہونا کسی صورت میں بھی ممکن نہیں ہے۔

حافظ محمد اسماعیل صاحب کے سوالات کا جواب لکھنے میں شاید جلدی نہ کی جاتی لیکن ملک نواز صاحب کا جلد سے جلد اس سوالنامہ کا شرعی جواب معلوم کرنے کے لیے اصرار تھا جس وجہ سے مجھے اس پر قلم اٹھانا پڑا تا کہ دونوں کا جواب بھی ہو جائے اور غیر معمولی سرعت کے ساتھ بڑھنے والی آبادی کے پیش نظر ہر

ہ میں شاہراہوں کے کناروں پر واقع موجود مساجد کو آئندہ پیش آنے والے خطرہ اور اس نوعیت کے
ئندہ پیش آنے والے جملہ شرعی مسائل کا جواب اور مستقل حل بھی سامنے آ جائے، جس سے بشمول
ومت عام مسلمانوں کو رہنمائی مل سکے۔ فَاَقُوْلُ وَبِاللّٰهِ التَّوْفِيْقَ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

سئلہ کا اصل جواب لکھنے سے قبل ضروری ہے کہ اس سلسلہ میں درباری علماء اور فتاویٰ عبدالحیٔ کے فتوؤں
کی وجہ سے جو شکوک وشبہات پیدا ہو رہے ہیں اُن کا جواب دیا جائے۔ لہٰذا جہاں تک درباری علماء کے
توؤں کا سوال ہے بالفرض اگر وہ درست ہوں تب بھی دیندار علماء حق کو اُن پر اعتماد نہیں ہوتا کیوں کہ
ان کا مقصد اس قسم فتوؤں سے دینی مسائل کا اظہار کرنا نہیں ہے بلکہ دربار کا قرب حاصل کر کے نمبر بنانا
ہوتا ہے۔ شیخ مبارک اور ابوالفضل، فیضی کے یہ جانشین حضرات دنیاء دُون کے حصول کی غرض سے
آج جس چیز کے کفر ہونے کا فتویٰ صادر کرتے ہیں کل ہوا کا رُخ بدلنے کے ساتھ اسی کو عین اسلام
بتاتے ہیں اور آج جس چیز کے حلال وجائز اور فرض لازمہ ہونے کا فتویٰ دیتے ہیں ہوائے اقتدار کا
رُخ بدلنے کے بعد اسی کو حرام ثابت کرنے کے لیے فتویٰ صادر فرماتے ہیں۔

یہ کوئی نیا طبقہ نہیں ہے بلکہ شروع سے چلا آ رہا ہے لہٰذا اس بے اعتبار طبقہ کے فتوؤں کا اسلام کی رو سے
قطعاً کوئی اعتبار نہیں ہوسکتا اور مفتی عبدالحیٔ لکھنوی مرحوم اگر چہ میری معلومات کے مطابق متقی پرہیز گار
عالم باعمل تھے اور کچھ درسی وغیر درسی کتابوں پر اُن کی لکھی ہوئی شروح، حواشی وتعلیقات بھی کافی حد تک
درست ومفید ہیں لیکن آج سے سو (100) سال قبل عین نوجوانی کی عمر میں وفات شدہ اس نوجوان مردِ
صالح نے اپنے مجموعہ فتاویٰ میں، جو فتاویٰ عبدالحیٔ کے نام سے مشہور ہے کچھ فقہی مسائل خلافِ تحقیق
درج فرمائے ہیں۔ من جملہ ان میں سے یہی پیش آمدہ مسئلہ بھی ہے جس کے متعلق انہوں نے مسجد کو توڑ
کر سڑک میں شامل کرنے کو فقہ حنفی کا فتویٰ بتایا ہے جو سراسر غلط، خلافِ واقعہ اور مذہب حنفی سے بعید
ہے۔ اللہ ان کی مغفرت فرمائے اُنہوں نے اس غیر تحقیقی فتویٰ کو اپنی کتاب میں درج کر کے نہ صرف

مذہب حنفی کے پیروکاروں کے لیے تردد و پریشانی پیدا کردی بلکہ مستزاد برآں یہ کہ حضرت ابراہیم ابن نجیم جیسے عظیم حنفی امام و مجتہد کی کتاب ''اشباہ و نظائر'' کا بے بنیاد حوالہ دے کر اہل علم حضرات کو طرح طرح کی اُلجھنوں ڈال دیا۔ سب سے زیادہ قابل افسوس بات یہ کہ حضرت ابراہیم ابن نجیم المصری کے ''الاشباہ والنظائر'' کی طرف ایک ایسی عبارت منسوب کی جس کا نام و نشان بھی اس میں نہیں ہے اور جس کی خبر تصور سے مصنف خود بھی نا آشنا تھے، جس کے منطوق و مدلول کے برعکس وہ بحرالرائق، مطبوعہ بیروت، جلد 5، صفحہ 276 میں لکھ چکے ہیں۔ مولانا عبدالحئی لکھنوی مرحوم و مغفور کی وہ خطرناک اور بے بنیاد عبارت جو ''الاشباہ والنظائر'' کے حوالہ سے انہوں نے فتاویٰ عبدالحئی مطبوعہ قرآن محل کراچی کے صفحہ 291 پر لکھی، یہ ہے:

''لَوْ ضَاقَ الطَّرِيْقُ عَلَى الْمَارَةِ وَالْمَسْجِدُ وَاسِعٌ فَلَهُمْ اَنْ يُّوَسِعُوْا الطَّرِيْقَ مِنَ الْمَسْجِدِ''

ہم نے محض اس امید سے کہ اشباہ و نظائر جیسی معتبر فقہ حنفی میں اس مسئلہ کا حل اسی طرح اگر ہمیں مل جائے تو دیگر کتب مذاہب کی ورق گردانی کی کلفت سے بچ جائیں گے۔ خوش عقیدگی و خوش فہمی کے عالم میں الاشباہ والنظائر کی نہ صرف کتاب الوقف، احکام المسجد اور مسائل شتّٰی و متفرقات میں اسے تلاش کیا بلکہ اشباہ و نظائر کی چاروں جلدوں کو از اول تا آخر دیکھ ڈالا لیکن یہ عبارت کہیں بھی نہ ملی، ملتی بھی کیسے جب فقہ حنفی میں اس کا کہیں وجود ہی نہیں اور اشباہ و نظائر کے مصنف اس کے مدلول کے برعکس اپنے نظریئے کا اظہار بحرالرائق میں کر چکے ہیں۔ ایسے میں اس انوکھی اور معدوم الوجود عبارت کا اشباہ و نظائر میں ملنا گلاب کے پھول میں سڑھند محسوس ہونے سے مختلف نہیں ہوگا۔

نتیجتاً پیش نظر مسئلہ کا حل تلاش کرنے کے لیے ہمیں کُل مکاتب فکر مجتہدین و علماء اسلام کی کتابوں کو دیکھنے کی تکلیف اُٹھانی پڑی۔ جس کا خلاصہ و لُب و لُباب ہماری فہم و تحقیق کے مطابق یہ ہے کہ مفادِ عامہ کو تکلیف سے بچانے کی خاطر شاہراہ کی توسیع کے سلسلہ میں اِن مساجد کو قریبی جگہوں میں متبادل

ں کے ساتھ تبادلہ کر کے ان کے عوض ان جگہوں میں دوسری مسجدیں تعمیر کرا کر اِن کے اصل
مد کو حتی المقدور محفوظ رکھتے ہوئے اِن آباد مسجدوں کو توڑ کر شاہراہ کا حصہ بنانے کی شرعی حیثیت اور
کا مذہبی حل حنبلی مذہب کے علاوہ اور کسی بھی مذہب میں واضح انداز سے موجود نہیں ہے لیکن اس سے
طلب لینا نہایت نامعقول و نامناسب اور مزاجِ اسلام کے سراسر خلاف ہوگا کہ جس مسلک کے
رین و پیشواؤں کے ذخیرہ کتب میں مِن حیث المذہب اس کا کوئی حل موجود نہ ہو تو اس کے پیروکار
ں اس سے خاموشی اختیار کر کے بیٹھ جائیں اور حل پیش کرنے والے مسلک کے ساتھ اتفاق نہ کریں
ے خلافِ اسلام و خلافِ مذہب کہہ کر خلقِ خدا کے لیے پریشانی و مسائل پیدا کریں بلکہ اسلامی
لیمات کی روشنی میں ان سب پر لازم ہے کہ حل پیش کرنے والے مسلک کا احسان و رہنمائی تسلیم
رتے ہوئے اُسے عین حکمِ اسلام تصور کریں کیوں کہ ایسے مسائل میں ایک دوسرے کے مسلک کے
طابق فتویٰ دے کر مسلمانوں کو تکلیف سے بچانا کُل مکاتبِ فکر اسلام مجتہدین و فقہاء کرام کا متفقہ عمل
چلا آرہا ہے۔

مذہب حنبلی کی مشہور کتاب (المغنی) لموفق الدین ابن قدامہ المتوفی 620ھ مطبوعہ دار الفکر
یروت، جلد 6، صفحہ 252 میں مسجد کی زمین کو بیچنے یا دوسری زمین کے ساتھ تبدیل کرنے کے لیے
ب بننے والی مجبوریوں کی متعدد مثالوں میں مختلف فقہی مسالک کا تقابلی نظریہ جس کے مطابق اُن میں
ے کسی ایک میں بھی ان مجبوریوں کی وجہ سے مسجد کو بیچنے اور اس کے عوض دوسری جگہ تعمیر کرنے کی
جازت نہیں دی گئی ہے، پیش کرنے کے بعد اپنے مسلک کا یعنی فقہ حنبلی کا نظریہ اس کے بیچنے اور
وسری مناسب جگہ میں تعمیر کرانے کا جواز صراحتاً بیان کر کے نظریہ ضرورت کے تحت اس کے جواز پر
دلائل بیان کیے ہیں۔ ملاحظہ ہو؛

”وَلَنَا مَا رُوِیَ اَنَّ عُمَرَ ص کَتَبَ اِلٰی سَعْدٍ لَمَّا بَلَغَه انَّه قَدْ نُقِبَ بَیْتُ الْمَالِ
اَلَّذِیْ بِالْکُوْفَةِ اُنْقُلِ الْمَسْجِدَ الَّذِیْ بِالتَّمَّارِیْنَ وَاجْعَلْ بَیْتَ الْمَالِ فِیْ قِبْلَةِ

الْمَسْجِدِ فَإِنَّهُ لَنْ يَزَالَ فِي الْمَسْجِدِ مصلٍّ وَكَانَ هٰذَا بِمَشْهَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ وَ لَمْ يَظْهَرْ خِلَافُهُ فَكَانَ اِجْمَاعًا وَلِاَنَّ فِيمَا ذَكَرْنَاهُ اِسْتِبْقَاءَ الْوَقْفِ بِمَعْنَاهُ عِنْدَ تَعَذُّرِ اِبْقَائِهِ بِصُورَتِهِ فَوَجَبَ ذٰلِكَ كَمَالَوِاسْتَوْلَدَ الْجَارِيَةَ الْمَوْقُوفَةَ اَوْ قَبْلَهَا اَوْقَبْلَهَا غَيْرُهُ قَالَ ابْنُ عَقِيلٍ الْوَقْفُ مُؤَبَّدٌ فَاِذَالَمْ يُمْكِنْ تَابِيدُهُ عَلٰى وَجْهٍ يُخَصِّصُهُ اِسْتِبْقَاءُ الْغَرَضِ وَهُوَالْاِنْتِفَاعُ عَلَى الدَّوَامِ فِي عَيْنٍ اُخْرٰى وَاِيْصَالُ الْاَبْدَالِ جَرٰى مُجْرَى الْاَعْيَانِ وَجُمُودُنَا عَلَى الْعَيْنِ مَعَ تَعَطُّلِهَا تَضْيِيعٌ لِلْغَرَضِ وَيقربُ هٰذَا مِنَ الْهدى اِذَاعطب فِي السَّفَرِ فَاِنَّهُ يُذْبَحُ فِي الْحَالِ وَاِنْ كَانَ يَختصُّ بِمَوْضِعٍ فَلَمَّا تَعَذَّرَ تَحْصِيلُ الْغَرَضِ بِالْكُلِّيَةِ اِسْتَوْفٰى مِنْهُ مَاامْكَنَ وَتُرِكَ مَرَاعَاتُ الْمَحَلِّ الْخَاصِ عِنْدَ تَعَذُّرِهِ لِاَنَّ مَرَاعَاتَهُ مَعَ تَعَذُّرِهِ تُفْضِيْ اِلٰى فَوَاتِ الْاِنْتِفَاعِ بِالْكُلِّيَّةِ وَهٰكَذَا الْوَقْفُ الْمُعَطَّلُ الْمَنَافِعُ"

اِس عبارت میں مصنف نے فقہ حنبلی کے مؤقف پر پانچ دلائل بیان کیے ہیں جن کا آغاز خط کشیدہ الفاظ سے ہوتا ہے۔

دلیلِ اوّل کا حاصل مطلب یہ ہے کہ کوفہ پر حضرت سعدؓ کی صوبائی قیادت کے ایام میں بیت المال کی دیوار توڑ کر ڈاکہ زنی کرنے کی واردات کی خبر جب حضرت عمرؓ کو پہنچی تو اُنہوں نے یہ حکم بھیجا کہ آئندہ تحفظ کے لیے ایسا کرو کہ مقام تمارین میں جو مسجد ہے اس کو وہاں سے مناسب جگہ پر منتقل کر کے اس ساخت سے تعمیر کراؤ کہ اُس کی جانب قبلہ میں بیت المال بنایا جائے کیوں کہ آبادی کے بیچ میں ہونے کی وجہ سے کوئی نہ کوئی نمازی ہر وقت رُو بہ قبلہ اس میں موجود ہوگا جس وجہ سے بیت المال کو تحفظ حاصل ہوگا۔ حضرت عمرؓ کا یہ حکم صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا تھا جس پر کسی نے کوئی اعتراض نہیں کیا، لہٰذا مفادِ عامہ کے تحفظ کی خاطر ناگزیر حالات میں مسجد کو دوسری جگہ منتقل کرنے کے جواز پر صحابہ کا اجماع ہوا۔

دلیلِ دوم کا حاصل مطلب یہ ہے کہ ہمارے مؤقف کے مطابق جوازِ انتقال کی صورت میں حتی المقدور اس کے مقصد کو تحفظ ملتا ہے کیوں کہ صوری طور پر جب اسے باقی رکھنا ممکن نہیں رہا تو کم از کم اتنا ہونا چاہئے کہ معنوی طور پر حتی المقدور اس کا مقصد باقی رہے۔ یہ تب ہوگا جب اس کے متبادل دوسری جگہ پر تعمیر کرنے کا جواز ہو۔

دلیلِ سوم کا حاصل مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی وقف کی ہوئی لونڈی کے ساتھ ہمبستری کر کے اسے حاملہ کرنے کی غلطی کرے جس کے بعد اِس وقف کرنے والے مالک کی وفات کے فوراًبعد اس کی مرضی واختیار کے بغیر ہی وہ لونڈی اپنے آپ ام ولدہ ہونے کی بنا پر آزاد ہوکر وقف سے نکل جاتی ہے جس سے بچنے یعنی مقصدِ وقف کے تحفظ کے لیے اُس شخص کے پاس اِس کے سوااور کوئی چارہ نہیں ہے کہ وہ اس کی جگہ دوسری لونڈی وقف کرے تا کہ مقصدِ وقف پر حتی الامکان عمل ہو سکے۔اِسی طرح جب کسی مسجد سے اصل مقصد کی فوتگی کا خطرہ پیدا ہوجائے تو اسے تبدیل کر کے اصل مقصد کو بحال رکھنے کے سوااور کوئی چارۂ کار نہیں ہے۔

دلیلِ چہارم جو امام ابن عقیل حنبلی کے حوالہ سے ہے، کا حاصل مطلب یہ ہے کہ وقف میں ہمیشگی مقصود ہوتی ہے اور جب کسی بنیادی ضرورت یا کسی بھی ناگزیر مجبوری کی وجہ سے وقف کرنے والے کا مقصد بحال رکھنا ناممکن ہوجائے تو اس کے مقصد انتفاع کو محفوظ بنانے کے لیے تبدیل کر کے دوسری جگہ پر ہمیشگی پر عمل کیا جا سکتا ہے ورنہ تبدیلی کے عدم جواز پر ڈٹے رہنے سے اصل وقف اپنے جملہ مقاصد سمیت مکمل طور پر ختم ہوجاتا ہے جو کسی طرح بھی کسی مسلمان کو گوارا نہیں ہے تو شریعت اس نقصان کی کیوں اجازت دے؟

دلیلِ پنجم کا حاصل مطلب یہ ہے کہ حج تمتع کے لیے جانے والے حجاج کرام جو جانور قربانی کے لیے اپنے ساتھ لیجاتے ہیں حدودِ منیٰ کے بغیر اسے ذبح کرنا روا نہیں ہے کیوں کہ شریعت نے اس کے لیے اسی خاص جگہ کو مقرر کر کے حاجی کو اس کی پابندی کرنے کا ذمہ دار قرار دیا ہے لیکن جب وہ جانور راستہ

میں ہی ہلاکت کو پہنچ جائے تو ضیاع سے بچانے کی خاطر سب کا یکساں فتویٰ ہے کہ اسے قبل از وقت راستہ میں ہی ذبح کر کے اس کی جگہ متبادل انتظام کیا جائے، یہی حال اُن اوقاف و مساجد کا بھی ہے جن کے مقاصد کو کسی ناگزیر مجبوری کی بنا پر خطرہ لاحق ہو کہ اُنہیں تبدیل کر کے حتی المقدور اصل مقصد کو تحفظ دیا جائے۔

پیش نظر مسئلہ سے متعلق اِس مشکل کشا فتویٰ کو نقل کرنے میں مذکورہ کتاب کے علاوہ امام شمس الدین ابن قدامہ المتوفی 682ھ نے بھی ''الشرح الکبیر'' مطبوعہ بیروت، جلد 6، صفحہ 267 تا 270 پر قدرے اختلافِ الفاظ کے ساتھ اسے بیان کیا ہے۔ میں اپنے وجدانِ طبع کے مطابق یقین سے کہہ سکتا ہوں کہ حنبلی مذہب میں اس مسئلہ کو اِس آسان انداز سے حل کر کے مسلمانوں کی بہتر رہنمائی کرتے وقت اگر دوسرے اصحاب مذاہب آئمہ موجود ہوتے تو وہ اسے ضرور استحسان کی نگاہ سے دیکھتے۔ تاہم خصوصیت مسلک سے قطع نظر محض اسلام من حیث الاسلام کی نگاہ میں اِس پیش نظر مسئلہ سے متعلق تحقیقی جواب اور مستقل حل سمجھنے کے لیے بطور تمہید مندرجہ ذیل شرعی ضابطوں کا سمجھنا ضروری ہے؛

تمہیدِ اول:۔ مسجد مسلمانوں کی عبادت، اجتماعی مسائل اور مشترکہ ضروریات کی تکمیل کے حوالہ سے کھانے، پینے، پہننے، رہنے سہنے کے وسائل، جائز ذریعہ معاش اور بنیادی ضروریات زندگی کے حصول کے لیے آنے جانے کے راستوں جیسی بنیادی ضروریات کے بعد دوسرے نمبر پر اُن ضروریات و حاجات کے زمرہ میں شمار ہے جن سے مسلمانوں کی عبادات اور اخلاقی و مذہبی تعلیم و روحانیت وابستہ ہونے کے ساتھ سماجی و معاشرتی مسائل کی ہمواری کا بھی تعلق ہے۔

تمہیدِ دوم:۔ مسجد کے نام سے کسی بھی معروف جگہ و عمارت کا شریعت کے ترازو میں واقعتاً مسجد ثابت ہونے کے لیے چھ (6) اطراف سے اُس کا حقوق العباد سے جدا اور مستقل ہونا شرط ہے، ورنہ اگر اس کی مذکورہ حدود یعنی حدودِ ستہ میں سے کسی ایک حد کے اندر بھی کسی فرد، جماعت، ادارہ یا حکومت کا حق شامل ہو تو وہ مسجد نہیں ہوگی۔ مثال کے طور پر فرش کے کسی بھی حصہ میں کسی اور کا حق شامل ہے یا اس کی

(چار دیواری) میں سے کوئی ایک دیوار مشترک ہے یا چھت شریک ہے، ایسی تمام صورتوں میں شریعت (کے) ترازو میں وہ جگہ مسجد نہیں ہوسکتی، اِس کے لیے مسجد کے حقوق واحکام ثابت نہیں ہوتے چاہے پوری (دنیا) اسے مسجد کہتی پھرے، لیکن شریعت کی زبان میں اسے ہرگز ہرگز مسجد نہیں کہا جاسکتا، ہاں جائے نماز (کہلانا) درست ہے۔

(تم)ہید سوم:۔ شریعت کی نگاہ میں ہمیشہ مخصوص مفادات کے مقابلہ میں عمومی مفادات کو ترجیح ہوتی ہے (م)ثلاً کسی خاص فرد کے حق کا مقابلہ کسی قوم وقبیلہ یا جماعت کے حق کے ساتھ ہو یا کسی چھوٹی جماعت کے (ح)ق کا کسی بڑی جماعت کے حق کے ساتھ تعارض ہو یا کسی خاص شعبۂ حیات کی ضرورت کا تعارض جملہ (ا)نسانوں کے کثیر شعبہ ہائے حیات کے ساتھ ہو، ایسی تمام صورتوں میں شریعت محمدی علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ (و)التسلیم مفاد عامہ کو ترجیح دیتی ہے۔

(تم)ہید چہارم:۔ اللہ تعالیٰ نے محض اپنے رحم وکرم سے اپنے بندوں کو حرج وتکلیف سے بچانے کے لیے شدید ضرورت ومجبوری کی حالت میں متعلقہ ممنوعات شرعیہ کے ذاتی تقاضوں کے برخلاف عمل کرنے کی اجازت دی ہوئی ہے جس کی روشنی میں مُتَخصِّصِین فی الفقہ الاسلامی یعنی ماہرین اُصولِ فقہ نے (الضرورات تُبیح المحذورات) کے عنوان سے اس شرعی ضابطہ کے تحت تاریخ کے ہر دور میں پیش آنے والی مشکلات ومجبوریاں حل کرنے کا اشارہ دیا ہے۔ جس پر عمل کرکے کُل مکاتب فکر علماء امت نے حالت اضطرار ومجبوری میں مبتلا ہونے والے مسلمانوں کے لیے مردار کھانے، شراب پینے پرایا حق مارنے اور تقیہ کرکے جھوٹ جیسے قبائح ذاتیہ وممنوعات شرعیہ پر عمل کرنے کی متفقہ طور پر اجازت دی ہوئی ہے۔ سنی، شیعہ، اہل حدیث، اہل تقلید، حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی وغیرہ مسالک اہل اسلام میں کسی بھی قابل ذکر مفتی ومجتہد، امام ومفسر نے اسلام کی عطا کردہ اِس چُھوٹ واجازت میں کوئی اختلاف نہیں کیا ہے۔ اسلامی احکام کے فروعات میں ہزارہا تاویلات، مختلف سمت اجتہادات اور نکتہ ہائے اختلاف کا مختلف فقہی مسالک میں متنوع ومتکثر ہونے کے باوصف مرور ایام اور دنیوی ترقی کی

رفتار کے تقاضوں کے مطابق اس قسم ہنگامی حالات ،ضرورتوں اور مجبوریوں میں مبتلا ہونے والے مسلمانوں کو قال اللہ وقال الرسول میں دی گئی اس چھوٹ اور نوع بنی آدم کے لیے قیامت تک دائمی نظام حیات (نظامِ مصطفیٰ علیہ السلام) کے اس دائمی دفعہ وقانون میں کسی بھی حوالہ سے دورائے نہیں ہیں۔

تمہیدِ پنجم:۔ اسلامی تعلیمات میں عبادت، جائے عبادت، نماز، جائے نماز، تلاوت یادرس قرآن، تبلیغ یا درس حدیث، انفرادی، ادارتی، جماعتی یا کسی بھی خاص شعبۂ حیات کے ذاتی اور محدود مفاد کی خاطر مفاد عامہ یا عام بندگانِ خدا کو ضرر ونقصان پہنچانے کا سبب بننے والے کاموں کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ جس کے لئے واضح حدیثوں کی روشنی میں اسلامی دفعہ (لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ) موجود ہے جو کُل مکاتب فکر اہل اسلام کے مابین یکساں مقبول ومعمول بہ ہے۔

تمہیدِ ششم:۔ اسلام کے غیر منصوصی اور فروعی مسائل کے حوالہ سے اہل اسلام کے مختلف فقہی مسالک کا مسائل واحکام کی شرعی حیثیت معلوم کرنے میں باہمی فروعی واجتہادی اختلاف، اسلام کی حقانیت کی دلیل ہے، اسلام کا دائمی ضابطۂ حیات ہونے میں ممد ہے اور قرآن شریف سے متعلق قیامت تک رونما ہونے والے تمام مسائل میں انسانیت کا کامل رہنما ومکمل ضابطۂ حیات ہونے کے اسلامی دعویٰ کو سچا ثابت کرنے کے لیے بہترین وسیلہ وذریعہ ہے کیوں کہ اہل علم اس بات کو جانتے ہیں کہ دنیا کی تیز رفتار ترقی کے ساتھ ساتھ مختلف شعبہ ہائے زندگی میں آئے روز نت نئے پیدا ہونے والے مسائل کا حل تمام فقہی مسالک میں تو موجود نہیں ہے کہ مسائل نماز وروزہ میں ہر مسلک خود کفیل ہونے کی طرح ہر دور کے جدید سے جدید تر پیدا ہونے والے سب مسائل کی تفصیل اِن سب فقہی مسالک میں لکھی گئی کتابوں میں پائی جاتی ہو۔

جو حضرات فقہ حنفی کی کتابوں میں ان سب کا حل موجود ہونے کا آنکھیں بند کرکے دعویٰ کرتے ہیں انہیں درحقیقت فقہ حنفی کا گہرا مطالعہ ہی نہیں ہے یا اس قسم غیر ذمہ دارانہ باتوں کے ذریعہ وہ اس خطے کے اکثریتی مسلمانوں (جو حنفی مذہب کے پیرو کار ہیں) کے مذہبی جذبات کو کسی سیاسی مقصد کے لیے

استعمال کر کے انہیں اندھیرے میں رکھنا چاہتے ہیں۔ اس قسم کا بے محل دعویٰ کرنے والوں کے ظرف علم کا پول دنیا کے سامنے تب کھلتا ہے جب پیش نظر مسئلہ کی طرح جدید پیدا ہونے والے مسائل ومشکلات کا حل پیش کر کے اپنی مذہبی مسؤلیت انجام دینے اور ملک وقوم کو مشکل سے نکال کر اسلام کے کامل رہنما نظام مصطفیٰ ﷺ کا ہر دور کے لیے کامل ضابطہ حیات ہونے کا ثبوت پیش کرنے کو کہا جاتا ہے۔ الغرض اس قسم کی بے محل خوش فہمی میں مبتلا حضرات سے دور جدید کے مطابق حیاتِ انسانی کے مختلف شعبوں میں پیدا ہونے والے جدید سے جدید تر اور اسلامی رہنمائی کے محتاج مسائل میں ملک وقوم کی صحیح رہنمائی کرنے کی توقع رکھنا اُونٹ سے دودھ حاصل کرنے کی اُمید کرنے سے مختلف نہیں ہوگا۔

تمہید نمبر 6 کے تحت اسلام میں موجود مختلف فقہی مسالک کو اسلام کے حق میں مفید، قرآن کی صداقت کی دلیل اور نظام مصطفیٰ ﷺ کو قیامت تک ہر دور حیات میں پیدا ہونے والے تمام مسائل میں کامل ضابطہ حیات ورہنما ہونے کے اسلامی دعویٰ کی سچائی ثابت کرنے کا وسیلہ وذریعہ بتانے سے میرا مقصد یہ ہے کہ اسلامی احکام میں منصوصی مسائل یعنی وہ تمام مسائل جن پر اسلامی دلائل کے مآخذ ومنابع میں کسی قسم کی واضح دلیل موجود ہے ایسے مسائل اگر چہ اپنی تعداد وکمیت کے اعتبار سے غیر منصوصی اور اجتہادی مسائل سے کم ہیں لیکن انہیں بنیاد بنائے بغیر کسی بھی غیر منصوصی مسئلہ کو کوئی بھی مجتہد وفقیہ اسلام کا حصہ ثابت نہیں کر سکتا۔ دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اُن کے بغیر کسی بھی اجتہادی مسئلہ کی شرعی حیثیت معلوم نہیں کی جا سکتی۔ اور یہ منصوصی مسائل جن میں اجتہاد واختلاف اور قیاس و تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی، جن میں حنفی بھی شافعی ہے اور شافعی بھی حنبلی ہے، سنی بھی شیعہ ہے اور شیعہ بھی سنی ہے، جن کو ماننے اور تسلیم کرنے پر سب یکساں مسؤل ومکلف ہیں۔ اِس کے باوجود ان کی شرعی حیثیات (کہ فرض ہے یا واجب، سنت مؤکدہ ہے یا سنت عادیہ، مستحب ہے یا مباح اور ممنوع شرعی ہونے کی صورت میں حرام ہے یا مکروہ تحریم، اسائت ہے یا مکروہ تنزیہ یا خلاف اولیٰ) کو ہر متوازی جنس کے ماتحت انواع کی شکل میں ایک دوسرے سے جدا جدا سمجھنے میں انسانوں کے تمام افراد

یا اہل اسلام کے تمام طبقات یکساں نہیں ہیں، اِسی طرح غیر منصوصی اور قابل اجتہاد مسائل کو ان کی شرعی منابع وماآخذ سے استخراج کر کے اُن کی شرعی حیثیات کو متعین کرنا، ان کے جواز وعدم جواز اور جائز ہونے کی صورت میں نوعیت جواز اور ناجائز ہونے کی صورت میں بھی عدم جواز کی نوعیت کو بذریعہ اجتہاد معلوم کرنے کے لیے جو علمی بصیرت ضروری ہوتی ہے وہ بھی تمام مجتہدین اسلام میں یکساں نہیں ہوتی بلکہ جس کے اندر یہ خداداد صلاحیت جتنی زیادہ ہوتی ہے اُسی تناسب سے وہ ان اجتہادی مسائل کا اُن کے شرعی دلائل سے استخراج بھی زیادہ کرتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک میں نور بصیرت کا کمال اتنا ہے کہ اس کی بدولت وہ آئندہ پیش آنے والے لامحدود اجتہادی مسائل کو چار فیصد استنباط کر سکتا ہے جبکہ دوسرے میں اتنا زیادہ ہے کہ وہ آٹھ فیصد استنباط کر سکتا ہے، تیسرے میں اس سے بھی زیادہ ہے کہ بارہ فیصد کر سکتا ہے اور چوتھے، پانچویں اور چھٹے میں بھی اسی طرح تفاوت کے ساتھ غیر منصوصی مسائل کا استخراج کیا جاتا ہے۔ پھر یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ اِن سب حضرات کے استخراج کردہ یہ تمام مسائل اپنے موقع وموارد اور محل وظروف کے اعتبار سے ہم زمان وہم نوع ہوں۔ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ سب مختلف ہوں لہٰذا درجہ اجتہاد سے دور اور نور بصیرت سے محروم حضرات پر لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "فَسْــئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ" (الانبیاء، 7) یعنی اگر تم خود نہیں سمجھتے ہو تو اہل بصیرت سے پوچھ کر معلوم کرو۔ کے مطابق جدید پیش آنے والے مسائل کو اِن مجتہدین کرام کی اجتہادی کاوشوں میں تلاش کرے۔ ان کے استخراج کردہ مسائل اور اُن کے اشباہ ونظائر میں مناسبت ومطابقت کو دیکھ کر مطلوبہ مسائل کی شرعی حیثیت معلوم کرے۔

علماء کرام کے لیے قیامت تک اجتہاد کا دروازہ کھلا رہنے کا مطلب بھی یہی ہے کہ ہر طبقہ کے علماء کرام پر اُن کی استعداد علمی کے مطابق جدید پیش آنے والے مسائل کو سمجھنے کے لیے کوشش کرنا لازم ہے۔ ظاہر ہے کہ شریعت کے اصل مآخذ ومنابع اور بنیادی دلائل سے غیر منصوصی مسائل کو بذریعہ اجتہاد بلا واسطہ استخراج کرنا اجتہاد کے لیے ناگزیر نور بصیرت سے محروم حضرات کی استطاعت سے

خارج ہے۔ اُن کا اجتہاد یہی ہے کہ گزشتہ مجتہدین کرام کی اجتہادی کاوشوں اور ان کے استخراج کردہ مسائل کی روشنی میں انہیں تلاش کرے۔ اس تفحص و جستجو کے نتیجہ میں جس مسلمہ ہستی یا جس امام و مجتہد اور اہل اسلام کے جس فقہی مسلک کے کسی بھی پیشوا و مجتہد کی کاوشوں میں مطلوبہ مسئلہ کا حل نکل آتا ہے تو وہ اسلام کی صداقت کی دلیل ہونے کے ساتھ نظامِ مصطفیٰ ﷺ کا ہر دور کے تقاضوں کے مطابق جملہ مسائل کا ضامن ہونے پر بھی دلیل ہے۔ اسی بنیاد پر کُل مکاتب فکر سلف صالحین کا متفقہ معمول رہا ہے کہ جس کسی جدید مسئلہ سے متعلق اپنے مخصوص فقہی مکتب کے اکابرین و مجتہدین کی اجتہادی کاوشوں میں کوئی حل نہیں ملتا تو وہ دوسرے فقہی مسلک میں اُس کا حل تلاش کرتے ہیں۔ الغرض کُل مکاتب فکر اہل اسلام کے کسی بھی مجتہد کی اجتہادی کاوشوں میں مسئلہ کا حل مل جائے تو یہ اسلام کی کامیابی، اہل اسلام کی رہنمائی، اصل اسلام اور نظام مصطفیٰ ﷺ کی سچائی، اِن مختلف فقہی مسالک کا ایک دوسرے کے لیے مدد و معاون ہونے کی دلیل، اور اسلام کا بنیاد و محور ہونے کی حقانیت و صداقت ظاہر کرنے اور اُس کے ماننے والے مسلمانوں کی رہنمائی کے لیے مشترکہ کوشش ہونے کی نشانی و علامت ہے۔

اس کی ایسی مثال ہے جیسے موجودہ جمہوری دور میں مختلف سیاسی پارٹیاں ہیں جنکے طریقہ ہائے کار ایک دوسرے سے جُدا ہونے کے باوجود جمہوریت کی تقویت اور اُسے پروان چڑھانے کے حوالہ سے یہ سب ایک دوسرے کے لیے معاون و مددگار ہیں یا جیسے ایک کثیر الافراد آبادی کے باشندوں کی اصلاح احوال کی غرض سے وجود میں آنے والی متعدد اصلاحی کمیٹیاں ہیں جن کے طریقہ ہائے کار ایک دوسرے سے مختلف ہونے کے باوجود آبادی کی اصلاح کاری کے حوالہ سے ہر ایک کے ثمرۂ محنت سے دوسروں کو بھی آبادی کی اصلاح کی صورت میں فائدہ پہنچتا ہے۔

الغرض کُل مکاتب فکر اہل اسلام کے مختلف فقہی مسالک کو ایک دوسرے کے مخالف اور ضد تصور کرنے والے بے بصیرتوں کی اِس بے وقعت تنگ نظری و ظاہر بینی سے قطع نظر انجام کار اسلام کی آبیاری کرنے، اُسے تقویت پہنچانے، اُس کی حقانیت ثابت کرنے اور اُس کی سچائی ثابت کرکے جملہ

شعبہ ہائے زندگی میں اُس کی رہنمائی کو یقینی بنانے کی راہ میں اِن کا ایک دوسرے کے لیے مدد و معاون ہونے میں کسی صاحب بصیرت انسان کو انکار نہیں ہوسکتا۔ نیز اِن تمام فقہی مسالک کے مجتہدین اور سچائی کے ساتھ اُن کے متبعین اہل علم حضرات کے مابین اخلاص کے ساتھ اِن مسائل کی شرعی حیثیات کو معلوم کرنے کی غرض سے جدوجہد کرنا اِن سب کا مشترکہ عمل ہے۔

نیز ان حضرات کی اِس اجتہادی کاوش کا باصواب ہونے کی صورت میں اُنہیں دو چند اجرو ثواب ملنے اور بے صواب یا خطا ہونے کی صورت میں ایک ثواب ملنے کے عقیدہ میں بھی ان سب کا اشتراک عمل ہے یعنی سب کا یہ عقیدہ ہے کہ اجتہاد واقعہ کے مطابق درست ہونے کی صورت میں دو چند ثواب جن میں ایک اللہ تعالیٰ کی رضا کے لیے اجتہادی جدوجہد کرنے کا اور دوسرا حق کو پانے کا ملے گا اور اس اجتہادی جدوجہد حق کو نہ پہنچنے یا خطا کرنے کی صورت میں ایک ثواب ملے گا۔ نیز ان حضرات کو یکساں یقین ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رضا مندی اور غیر منصوصی مشکل مسائل حل کرکے مسلم اُمت کی رہنمائی کرنے کی غرض سے خالصۃً لوجہ اللہ اجتہادی جدوجہد کرنے والوں کو اُن کی اچھی نیت اور اخلاص کی بدولت خطا کی صورت میں بھی اللہ تعالیٰ عذاب نہیں دیتا۔

اس تمہید کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلام کے اندر موجود مختلف فقہی مسالک کے مجتہدین کرام جن غیر منصوصی اور مشکل مسائل کو حل کرنے کے لیے اجتہادی غور و فکر کرتے ہیں اس سے ان سب کا مقصد، نیت، غرض و غایت اور مطلوب و مدعا یکساں اور مشترک ہوتا ہے جو دین اسلام اور نظام مصطفیٰ ﷺ کے حوالہ سے مسلمانوں کی رہنمائی کرنا ہے لہٰذا جس فقہی مسلک میں بھی کسی جدید مسئلہ کا حل مل جائے تو وہ اسلام کا ہی حصہ، اسلام کی رہنمائی اور قرآن کی سچائی ہوگی جس سے نہ صرف زمانہ حال کے مسلمانوں کو خوشی ہوگی بلکہ جن دوسرے مسالک کے مجتہدین کرام کی اجتہادی کاوشوں میں اور ان کے علمی دستاویزات میں اس کا حل موجود نہیں ہے مسلمانوں کی اِس مشکل کو حل ہوتے ہوئے دیکھ کر عالم برزخ میں ان کی روحیں بھی خوش ہوں گی کیوں کہ ان کا مقصدِ حیات مسلمانوں کی رہنمائی اور دین اسلام کی

پائی کے لیے کام کرنا تھا جو جہاں سے بھی حاصل ہو باعثِ مسرت ہی ہے۔

ان تمہیدی معلومات کو سمجھنے کے بعد شریعت محمدی ﷺ کی روشنی میں پیش نظر مسئلہ کی حیثیت
ں طرح ہے کہ فقہ حنفی، مالکی اور شافعی میں اس کا کوئی حل موجود نہیں ہے کیوں کہ ان تینوں مسالک کی
تب فتاویٰ میں صراحتاً لکھا ہوا موجود ہے کہ ایک بار جب کوئی جگہ مسجد بن چکی تو قیامت تک وہ مسجد
رہے گی۔ اسے بدلنا کسی قیمت پر بھی جائز نہیں ہوسکتا اور کسی بھی عذر و مجبوری کی بنا پر اُسے غیر مسجد
کے طور پر استعمال نہیں کیا جاسکتا' لیکن فقہ حنبلی میں اس کا حل موجود ہے کہ اس قسم مجبوری کی صورتوں
ں ضرورت کے تحت اُسے بیچا جاسکتا ہے یا اُسے غیر مسجد میں تبدیل کر کے اس کے متبادل دوسری جگہ
مسجد بنائی جاسکتی ہے۔ پیش نظر مسئلہ کا حل دلیلِ تفصیلی سے لہٰذا حنبلی مذہب کے مطابق تمہید نمبر 6 کی
روشنی میں پیش نظر مسئلہ کی شرعی حیثیت اور اُس پر تفصیلی دلیل اس طرح ہوگی؛

شرعی دلیل و مدعا:۔ اس قسم کی مساجد کو شاہراہوں میں شامل کر کے ان کے قریب دوسری جگہوں پر
متبادل مسجدوں کا انتظام کرنا جائز ہے۔

صغریٰ:۔ کیوں کہ ایسا کرنا فی الجملہ اسلامی فقہ میں موجود ہے۔

کبریٰ:۔ جو عمل کسی بھی قابل عمل اسلامی فقہ میں موجود ہو وہ جائز ہوتا ہے۔

نتیجہ:۔ لہٰذا اس قسم کی مساجد کو شاہراہوں میں شامل کر کے ان کے قریب دوسری جگہوں پر متبادل
مسجدوں کا انتظام کرنا جائز ہے۔

اس کے علاوہ درپیش مسئلہ کی جوازی صورت پر تفصیلی دلیل قیاس استثنائی کی شکل میں بھی پیش کی جاسکتی
ہے، جس کا نقشہ اس طرح ہوگا کہ؛

اگر شدید مجبوری اور ناگزیر حالات میں کسی مسجد کو غیر مسجد کے طور پر استعمال کر کے اُس کے متبادل
دوسری جگہ مسجد بنانے کی اجازت فی الجملہ کسی فقہی مسلک میں موجود ہو تو ایسا کرنا جائز ہوگا' لیکن فی
الجملہ فقہی مسلک میں تو اس کی اجازت موجود ہے۔ شرعی مسئلہ ونتیجہ:۔ لہٰذا ایسا کرنا بھی جائز ہوگا۔

اضافی معلومات کا افادہ:۔

1972ء میں اندرون لاہور شاہراہوں کی توسیع کے سلسلہ میں لاہور شہر کی 18 مسجدیں متاثر ہو رہی تھیں جس کے متعلق شنیدہ ہے کہ اُس وقت کے وزیراعظم پاکستان ذوالفقار علی بھٹو مرحوم نے مولانا کوثر نیازی مرحوم کے ذریعہ سعودیہ عربیہ کے علماء کرام سے ان مساجد کو شاہراہوں میں تبدیل کر کے ان کی جگہ متبادل مسجدیں تعمیر کرانے کے جواز کا فتویٰ حاصل کرنے کے بعد اُس پر عمل درآمد کیا تھا۔ من جملہ اُن مساجد کے مولانا سیف الرحمٰن بابا چترالی کی مسجد بھی تھی جو لیڈی ولنگٹن ہسپتال کے عین سامنے واقع تھی، جو اِس وقت منٹو پارک سے داتا دربار کو جانے والی سڑک کے عین وسط میں تحلیل ہو چکی ہے اور اس کے متبادل اسی علاقے میں جنوب کی طرف جو مسجد بنائی گئی ہے وہ گول مسجد کے نام سے مشہور ہے، جسکے احاطہ میں مولانا سیف الرحمٰن بابا نے اپنی زندگی میں ہی خود اپنے لیے قبر تیار کر کے رکھی ہوئی ہے۔ ان اضافی معلومات کو یہاں پر بیان کرنے سے میرا مقصد یہ ہے کہ اُس وقت کی گورنمنٹ اور لاہور انتظامیہ نے اس حوالہ سے جو کچھ کیا، درست کیا تھا اور شرعی فتویٰ کے مطابق جائز ہی کیا تھا، اس کے باوجود میرے علم میں ہے کہ عوام الناس کو اور بالخصوص طبقۂ علماء کو اس کے متعلق تسلی نہیں ہوئی تھی بلکہ اب تک مساجد تحلیل کر کے اس طرح شاہراہوں کا حصہ بنانے کو وہ غیر اسلامی فعل ہی قرار دے رہے ہیں اور گورنمنٹ کے اس کردار پر نالاں ہیں۔

اس کی وجہ وہی ہے جو تمہید نمبر 6 کی تفصیل کے ضمن میں بیان کر آیا ہوں کہ طبقۂ علماء اور اُن کے حلقۂ اثر سے متاثر حضرات کی مذہبی تنگ نظری اور گھٹن زدہ ماحول کے نتیجہ میں اُن کے ذہنوں میں یہی تاثر پایا جاتا ہے کہ اسلام کے اندر موجود مختلف فقہی مسالک و مذاہب ایک دوسرے کے خلاف ہیں اور باہم متضاد ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے کے لیے ناقابل تسلیم ہیں بالخصوص اس خطے کی غالب اکثریت چوں کہ حنفی مذہب کی پیروکار ہے ان کی رسائی اپنے تقلیدی ہم خیالوں کے دائرہ عمل میں محدود ہونے کی وجہ سے دو قدم آگے جانے کے لیے تیار نہیں ہے اور دوسرے مسالک کو پسند کرنے والے حضرات کے

ساتھ ان کی نشست و برخاست، تعلق، علمی مذاکرہ و مجلس نہ ہونے کی وجہ سے اُنہیں نفسیاتی و تصوراتی طور پر اسلام سے دور، حق سے بعید ہونے کا گمان کرتے ہیں جبکہ اس یکطرفہ ٹریفک کو کنٹرول کرنے کے لیے طبقۂ علماء کی طرف سے صحیح تبلیغ کا بھی فقدان ہے۔ اِس کے ساتھ مجھے اس بات کا بھی یقین ہے کہ جب تک گورنمنٹ اسلامی نہیں ہوگی، ملک کی قیادت صالح ہاتھوں میں نہیں ہوگی اور پورے معاشرے کو اسلامی سانچہ میں ڈھالا نہ جائے گا اُس وقت تک ہمارے جیسوں کی یہ آوازِ حق نقار خانہ میں طوطی کی آواز سے مختلف نہیں ہوگی۔

علماء کرام کی خصوصی توجہ کے لیے ضروری نکتہ:۔

مذہب کے حوالہ سے اِس خطے کے طبقۂ علماء کی غالب اکثریت کی مذکورہ روش کا نہایت مُضر اور اسلام کے لیے بدنامی کا سامان، ایک غلط تاثر یہ بھی ہے کہ جس جدید مسئلہ کا حل اُن کے پسندیدہ مذہب میں موجود نہیں ہوتا تو وہ اُسے اسلام کے خلاف اور غیر شرعی عمل ہونے کی تبلیغ کر کے لوگوں کے لیے مزید پریشانی کا سامان تیار کرتے ہیں جس کے نتیجہ میں ایک طرف اسلام کا اغیار کی نگاہ میں جدید دور کے تقاضوں کو پورا کرنے سے عاجز اور ناکافی ہونے سے بدنامی کی راہ کھل جاتی ہے تو دوسری طرف مسلمانوں کے لیے ذہنی اذیت و پریشانی اور اسلام کی بابت شکوک وشبہات پیدا ہونے کے مواقع مل جاتے ہیں، جو ہر اعتبار سے اسلام کے لیے المیہ ہے۔ جس سے بچنے کے لیے میں طبقۂ علماء کی خدمت میں مؤدبانہ التماس کرونگا کہ وہ جدید دور کے تقاضوں کے مطابق آئے روز نت نئے پیدا ہونے والے اور شریعت کی طرف سے حل طلب مسائل کے حوالہ سے سب سے پہلے اس بات پر توجہ مبذول فرمائیں کہ بعد الاجتہاد مسائل اجتہادیہ پر عمل کے لازم ہونے کے اُصولی مسئلہ کی روشنی میں مذہب اور اسلام کے مابین عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی اسلام اپنے مفہوم کے اعتبار سے عام مطلقاً ہے جبکہ مذہب کا شرعی مفہوم خاص مطلقاً ہے۔ جس کا لازمی نتیجہ ہے کہ جس مسئلہ کا حل مذہب میں ہوگا تو اسلام میں ضرور ہوگا لیکن ایسا نہیں ہے کہ جس مسئلہ کا حل اسلام میں ہوگا مذہب میں بھی اس کا ہونا ضروری

ہو۔ کیوں کہ اسلام کی ایسی مثال ہے جیسے ایک دریائے نور جو قرآن اور نظام مصطفیٰ ﷺ کی شکل میں تاریخ کے ہر دور میں قیامت تک جاری ہے جس کے کناروں سے مذہبی نہریں نکلی ہوئی ہیں۔ اس محیط دریاءِ نور کے اندر موجود غیر متناہی تمام جواہرات علمیہ وعملیہ کا ان سب نہروں میں جانا ضروری نہیں ہے بلکہ ہر ایک میں اس کی وسعت ظرف واستعداد کے مطابق ہی کچھ چلے جائیں گے۔ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ جتنا کچھ ایک میں چلا گیا ہے وہ سب کا سب اوروں میں بھی جائے بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ مرورِ ایام اور ارتقائی منازل کو تیزی کے ساتھ طے کرنے والے انسانوں کی قوت علمی وعملی کے نتیجہ میں کچھ ایسے مسائل بھی سامنے آجائیں جن کو حل کرنے کے لیے ان میں سے کسی ایک نہر سے بھی کوئی جوہر علمی برآمد نہ ہوسکے۔ کسی مسلک میں بھی ان کا حل موجود نہ ہو، یہ کوئی عقلی مفروضہ بیان نہیں کر رہا بلکہ ایسے سینکڑوں جدید مسائل اب تک معاشیات سے لے کر سیاسیات تک اور طبعیات وجراحیات سے لے کر اخلاقیات تک اور مملکت اسلامیہ کے اندرونی مسائل سے لے کر خارجی مسائل تک وجود میں آچکے ہیں جنکا کوئی حل اور کسی قسم کی نشاندہی گزشتہ مجتہدین کرام کے جواہر علمی اور اجتہادی کاوشوں میں نہیں ملتی۔
آج سے عرصہ دوسو سال قبل سے جاری بینکاری، انشورنس کمپنیاں اور قومی بچت کے دیگر مالیاتی ادارے اور انسانی اعضاء کی پیوندکاری جیسے مسائل اس کی موجودہ مثالوں میں شامل ہیں جبکہ آئندہ انسانی زندگی کے مختلف شعبہ ہائے حیات میں اس طرح کے ہزاروں، لاکھوں مسائل کا سامنا کرنا ہوگا۔ اس قسم مسائل کے حوالہ سے علماء پر سب سے بھاری ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ اپنے اندر علمی بصیرت، فقہی کمال اور اسلامی مآخذ ومنابع سے ان مسائل کی شرعی حیثیت معلوم کرنے کے لیے قوت استنباط کا اتنا حصہ پیدا کریں کہ اُس کی بدولت اِن مسائل کے حوالہ سے لوگوں کی رہنمائی کرسکیں۔ اسی وجہ سے میں اپنی تحریروں میں بار بار اس بات پر زور دیتا ہوں کہ مذہبی تعلیم میں معنویت وگہرائی پیدا کرنے کی جتنی ضرورت آج ہے پہلے کبھی نہ تھی جس کو پورا کرنے کے لیے موجودہ مروجہ مدارس اسلامیہ اور دار العلوم سسٹم قطعاً ناکام وناقص ہے۔ ضرورت ہے کہ جب تک ملکی قیادت صحیح معنی میں متقی پرہیزگار اور صالح

ہاتھوں میں نہیں ہوتی اُس وقت تک نااہل قیادتوں کی دسترس سے آزاد خودمختار کُل مکاتب فکر اہل اسلام کے صالحین پر مشتمل قیادت کی نگرانی میں اس کا اہتمام کیا جائے ورنہ موجودہ دارالعلوم سسٹم کے رحم وکرم پر چھوڑنا یا اس سسٹم سے مستقبل کے مذہبی چیلنجوں کا مقابلہ کرنے کی توقع رکھنا خودفریبی کے سوا کچھ نہیں ہوگا۔ جملہ فقہی مسالک میں کسی جدید مسئلہ کا حل موجود نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اسلام میں بھی اُس کا کوئی حل موجود نہیں ہے۔ بالفرض اگر ایسا ہو تو پھر قرآن شریف کا قیامت تک پیش آنے والے جملہ مسائل میں انسانیت کی قیادت ورہنمائی کرنے کا دعویٰ باطل محض ہو کر رہ جائیگا جو نہ صرف اسلامی عقیدہ کے خلاف ہے، فلسفہ ختم نبوت کے منافی ہے، انسانوں کی رہنمائی کے حوالہ سے اللہ کی ربوبیت عامہ اور اُس کے نظام عدل کے منافی ہے جس کو ماننے کے لیے کوئی بھی صاحب بصیرت انسان تیار نہیں ہوسکتا۔

دُنیا کے تیز رفتاری سے ترقی پذیر انسانوں یا ترقی یافتہ قوموں کے ہاتھوں وجود میں آنے والی جدید ایجادات سے جنم پانے والے اِس قسم کے حل طلب مسائل کا حل اسلام کے مسلّمہ فقہی مسالک کی اجتہادی کاوشوں میں نہ ملنا دردمندانِ اسلام کے ایمان کو چیلنج ہے، اُن کی اہلیت یا عدم اہلیت کی جانچ ہے اور اُن کی طرف سے ﴿اَلْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْاَنْبِيَاءِ﴾ (الحدیث) کے مدعی ہونے کا امتحان ہے۔ بات واضح ہے کہ جو انسانیت کی رہنمائی، مسلمانوں سے ہمدردی اور نظامِ مصطفیٰ ﷺ کی سچائی کے لیے اُصولِ اسلام میں غور وفکر کر کے انکا حل تلاش کرے گا، جس سے مسلمانوں کی رہنمائی، انسانیت کے لیے آسانی اور نظامِ مصطفیٰ ﷺ کی سچائی ثابت ہو کر اہل اسلام کی سرخروئی ہوگی اور جو بے عرفان ہوگا اِن مسائل کو خلافِ اسلام، ممنوع شرعی اور اہل اسلام کے لیے شجرۂ ممنوعہ قرار دے کر مسلمانوں کے لیے پریشانی واضطراب، اغیار کے لیے مواقع اعتراض اور اسلام کی بدنامی کا سامان کرے گا۔ ایسوں کے متعلق مرفوع حدیث میں آیا ہے؛

"اَلَا اِنَّ شَرَّ الشَّرِّ شِرَارُ الْعُلَمَاءِ وَاِنَّ خَيْرَ الْخَيْرِ خِيَارُ الْعُلَمَاءِ" (۱)

یعنی ہر نقصان سے بڑھ کر نقصان شریر علماء کی جماعت ہے اور ہر خیر سے بہتر خیر مسلمانوں کے لیے باعثِ خیر علماء کی جماعت ہے۔

پیشِ نظر مسئلہ کا حل فقہ حنبلی میں موجود ہونے کی وجہ سے اسلام ہی کی طرف منسوب ہوگا یعنی ان متاثرہ مساجد کو بحال رکھ کر اُن کے جملہ حقوق و تقدس کا تحفظ ناممکن ہونے اور انہیں سڑکوں میں شامل کر کے اُن کی سابقہ حیثیات کو ختم کرنے کے لیے اِس قسم ناگزیر حالات پیدا ہونے کی صورت میں دوسری جگہوں میں اُن کے تبادلہ کے جواز کا فتویٰ دراصل اسلام ہی کا فتویٰ ہے جس کا اظہار فقہ حنبلی کی شکل میں ہورہا ہے۔ حضرت امام شعرانی کی میزان الکبریٰ میں ہے؛

"وَاَنَّ کُلُّ مَنْ عَمِلَ بِمَذْهَبٍ مِنْهَا خَالِصًا اَوْصَلَهُ اِلٰی بَابِ الْجَنَّةِ" (۲)

یعنی جس نے بھی ضرورت کے وقت اخلاص کے ساتھ ان مذاہب اسلامیہ میں سے کسی پر عمل کیا تو وہ اُسے جنت کے دروازے تک پہنچائے گا۔

آگے جا کر صفحہ 74 پر رقم طراز ہیں؛

"فَاِیَّاکَ اِنْ تَقْبِضَ نَفْسَکَ مِنَ الْعَمَلِ بِقَوْلٍ مِنْ اَقْوَالِهِمْ اِذَا لَمْ تَعْرِفْ مَنْزِعَهُ"

یعنی کسی حل طلب مسئلہ سے متعلق جب بھی تجھے کسی اسلامی مسلک میں کوئی رہنمائی مل جائے جسے تو خود اس کے شرعی ماخذ سے استنباط نہیں کر سکتا تو ایسے وقت میں اُس پر عمل کرنے سے ہچکچاہٹ سے اجتناب کرو۔

اگر بالفرض فقہ حنبلی کی شکل میں بھی اس سلسلہ میں کوئی رہنمائی نہ ملتی پھر بھی اسلام کے بنیادی اصولوں کے مطابق اس کا حل نکالا جا سکتا تھا۔ مثال کے طور پر تمہید نمبر 1 کے مطابق شرعی استدلال اس طرح کیا جا سکتا ہے۔؛

شرعی فتویٰ:۔ پیشِ نظر مسئلہ میں متاثرہ مساجد کو شاہراہوں میں شامل کر کے اُن کے متبادل قریبی جگہوں میں مسجدیں تعمیر کرنے کا عمل جائز ہے۔

صغریٰ:۔ کیوں کہ یہ عمل مسلمانوں کے زیادہ اہم مقاصد کے حصول کے لیے ہے۔

کبریٰ:۔ مسلمانوں کی بنیادی ضروریات میں زیادہ اہم مقاصد کے حصول کے لیے ثانوی مقاصد میں بقدرِ ضرورت تبدیلی لانا جائز ہے۔

حاصل نتیجہ:۔ لہٰذا متاثرہ مساجد کو شاہراہوں میں شامل کر کے اُن کے متبادل قریب جگہوں میں مسجدیں تعمیر کرانے کا عمل جائز ہے۔

اِس استدلال میں پہلا مقدمہ از قبیل بدیہیات سے ہے جس پر دلیل دینے کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ ہر خاص و عام جانتا ہے کہ آبادی کے لیے راستہ بنیادی ضروریات کے سلسلہ میں زیادہ اہم ہے جس کے بغیر گھر کا وجود ہو سکتا ہے نہ دوسری ضروریات زندگی کا حصول، لہٰذا مسجد سے زیادہ اہم ضرورت اور سب سے مقدم و اہم ہونے کا مسئلہ محتاج دلیل نہیں ہے لیکن دوسرا مقدمہ یعنی مسلمانوں کی بنیادی ضروریات میں زیادہ اہم مقاصد کے حصول کے لیے ثانوی مقاصد میں بقدرِ ضرورت تبدیلی لانے کا جواز محتاجِ دلیل ہے اور یہ دلیل کتب فقہ اور اصول فقہ میں موجود ہے۔ عبدالوہاب خلاّف کی تاریخ التشریع الاسلامی میں ہے؛

"وَعَلٰى هٰذَا فَالْاَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ الَّتِي شُرِعَتْ لِحِفْظِ الضَّرُوْرِيَاتِ اَهَمُّ الْاَحْكَامِ وَاَحَقُّهَا بِالْمُرَاعَاتِ وَتَلِيْهَا الْاَحْكَامُ الَّتِي شُرِعَتْ لِتَوْفِيْرِ الْحَاجِيَاتِ ثُمَّ الْاَحْكَامُ الَّتِي شُرِعَتْ لِلتَّحْسِيْنِ وَالتَّجْمِيْلِ "(٣)

یعنی انسانوں کی بنیادی ضروریات میں فرقِ مراتب کو ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہونے کی بنا پر وہ احکام جو بنیادی ضروریات کی حفاظت کے لیے مقرر کیے گئے ہیں اُن پر عمل کرنے کا اہتمام بھی دوسرے نمبر کی ضروریات و حاجات پر مقدم ہے، علیٰ ہٰذا القیاس۔ اَلْاَهَمُّ فَالْاَهَمُّ تعارض کے وقت عمل کے زیادہ لائق ہے۔

انسانی اعمال سے متعلق جملہ احکام کی علت غائی و مقصد انسانوں کی بنیادی ضروریات، حاجات اور تحسینیات کی تولید وتحفظ ہے:۔

اِس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ ہر انسان اپنی بنیادی ضروریات وحاجات اور فطری جذبات وخواہشات کے تقاضوں کوخود ہی جانتا ہے، جس میں مسلم وغیر مسلم اور مؤ حد ومشرک سب برابر ہیں اور اِس احساس فطری کے تقاضوں کے مراتب کو(کہ اُن میں کون سازیادہ اہمیت کا حامل ہے کہ اُس پر عمل کیا جائے اور کونسا کم ہے جس سے تعارض کے وقت صَرف نظر کیا جائے) بھی اپنے اندر موجود فطری محرکات کی بدولت تمیز کرنے میں تمام ابناء جنس یکساں خود کفیل ہیں اگر فرق ہے تو صرف اتنا کہ اِن بنیادی ضروریات وحاجات کو وجود بخشنے یا تحفظ دینے کے لیے ذرائع وسبب بننے والے کچھ انسانی اعمال ایسے ہیں جنہیں اوامر شرعی یا منہیات شرعیہ کہا جاتا ہے۔اُن کا ادراک صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں جنہوں نے اللہ تعالیٰ کے پیغمبرﷺ پر اعتماد کر کے ماموراتِ شرعیہ پر عمل کرنے اور منہیات شرعیہ سے اجتناب کرنے کو اِن کے حصول وتحفظ کا یقینی سبب سمجھا ہو یعنی اہل ایمان، گویا اسلام کے تمام احکام کی گردش کا محور انسانی ضروریات وحاجات کا حصول وتحفظ ہے چاہے اِس جہاں میں ہو یا اُس جہاں میں۔

اسلامی احکام کا اصل مقصد وفلسفہ انسانوں کی اِن تمام ضروریات وحاجات اور فطری خواہشات کا حصول وتحفظ ہونے کی بنا پر اسلام میں کوئی حکم ایسا نہیں ہے جس کے پیش نظر وعلت غائی، انسانیت کی اِن جائز خواہشات وجذبات اور بنیادی ضروریات وحاجات کا حصول وتحفظ نہ ہو۔

اِس لازمہ کا منطقی نتیجہ یہی ہے کہ جہاں پر شریعت مقدسہ کا کوئی حکم موجود تو اس کے مقاصد میں انسانوں کی اِن ضروریات وحاجات اور فطری لوازمات کا حصول یا تحفظ ضرور ہوگا اور جہاں پر کوئی شرعی حکم موجود نہیں ہوگا وہاں پر اِن کی تولید وتحفظ سے بھی خاموشی ہوگی کیوں کہ انسانیت کے نقصان کا کوئی خطرہ وہاں پر موجود نہیں ہے۔اسلامی فقہ کے ماہرین نے احکام اسلامی کے اس فلسفہ کو اپنی کتابوں میں دو طرح سے بیان کیا ہے۔

اوّل:۔ انسانیت کے بنیادی حقوق وضروریات کو مندرجہ ذیل تین خانوں میں تقسیم کر کے جملہ احکامِ اسلامیہ کو ان کی تولید یا تحفظ کا ضامن بتایا ہے۔

○ ضروریاتِ انسانی۔ ○ حاجاتِ انسانی۔ ○ تحسیناتِ انسانی۔

ضروریات سے مراد وہ فطری حقوق ہیں جن کے بغیر انسان کا حفظ وبقاء ممکن نہ ہو جیسے کھانا، پینا، پہننا اور رہنے کی جگہ جیسی ضرورتیں اور حاجات سے مراد وہ فطری حقوق ہیں جن کے بغیر حفظ وبقاء تو ہو سکتی ہے لیکن حرج وتکلیف کے ساتھ اور تحسینات سے مراد وہ فطری اور جائز حقوق ہیں جن سے انسان کے اخلاق، تمدن ومعاشرت میں خوبصورتی پیدا ہو۔ مثال کے طور پر مطلق مکان اور سر چھپانے کی جگہ انسان کی بنیادی ضروریات میں شامل ہیں چاہے سرنگ وغار ہو یا جھونپڑا، کچی آبادی ہو یا پکی، اِس مرحلہ کے بعد دوسرے مرحلہ میں سر چھپانے کی اس جگہ کے لیے ضروری چیزیں ہیں جنھیں حاجات کہا جاتا ہے مثلاً اُس جگہ کے لیے دروازہ اور ہوا کے لیے کھڑکیاں اور آنے جانے اور اشیاء صرف لانے لے جانے کے لیے مناسب راستہ وغیرہ جو سہولیات میں شامل ہیں۔ اس کے بعد تیسرے مرحلہ میں وہ تمام جائز اور فطری ضرورتیں آتی ہیں جنکی بدولت اُس جگہ کے ماحول کی خوبصورتی ونظافت حاصل ہو جیسے فرش اور نشست وبرخاست کی ضرورتیں جن میں سفیدی، رنگ وروغن اور روشنی وغیرہ شامل ہیں۔

تاریخ التشریع الاسلامی میں ہے:

"وَالْمَقْصَدُ الْعَامُ لِلشَّارِعِ مِنْ تَشْرِيْعِهِ الْاَحْكَامَ هُوَ تَحْقِيْقُ مَصَالِحِ النَّاسِ بِكَفَالَةِ ضَرُوْرِيَاتِهِمْ وَتَوْفِيْرِ حَاجِيَاتِهِمْ وَ تَحْسِيْنِيَاتِهِمْ فَكُلُّ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ مَا قُصِدَبِهِ اِلَّا وَاحِدٌ مِنْ هٰذِهِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي تَكُوْنُ مِنْهَا مَصَالِحُ النَّاسِ وَلَا يُرَاعٰى تَحْسِيْنِيٌّ اِذَا كَانَ فِي مَرَاعَاتِهِ اِخْلَالٌ بِحَاجِيٍّ وَلَا يُرَاعٰى حَاجِيٌّ وَلَا تَحْسِيْنِيٌّ اِذَا كَانَ فِي مَرَاعَاتِ اَحَدِهِمَا اِخْلَالٌ بِضَرُوْرِيٍّ "(۴)

یعنی نبی اکرم ومربی خلائق اللہ جلَّ جلالہٗ وعمَّ نوالہٗ کا اصل مقصد نظام مصطفیٰ ﷺ کے جملہ

احکام کو مروج کرنے سے فقط یہی کچھ ہے کہ انسانوں کے جملہ مصالح جواز قبیل ضروریات، حاجات اور تحسینات سے ہیں، کے حصول کو اُن ہی کے اعمال و کردار کے ذریعہ پورا کیا جائے لہٰذا اسلام میں کوئی ایسا حکم موجود نہیں ہے جس میں انسانوں کے اِن مصالح میں سے کسی ایک کا حصول بھی مقصودِ شارع نہ ہو۔ انسانیت کے جملہ مصالح کا بالترتیب اِن تینوں مقاصد سے وجود میں آنے کا لازمی نتیجہ ہے کہ شریعت مقدسہ کی نگاہ میں کوئی ایسا کام کرنے کی اجازت نہیں ہے جس میں کسی تحسینی مصلحت کے حصول کی خاطر حاجتی مصلحت کا نقصان ہو، اِسی طرح کسی تحسینی و حاجیاتی دونوں کو کرنے کی بھی اجازت نہیں ہے جن کے کرنے میں کسی ضروری مصلحت کا نقصان ہو رہا ہو کیوں کہ "اَلْاَقْدَمُ فَالْاَقْدَمُ، اَلْاَھَمّ فَالْاَھَمّ" پر عمل کرنا ہی صراط مستقیم و مقتضاء فطرت ہے، منشاء خداوندی و مقصود شریعت ہے اور اِسی ترتیبی عمل میں ہی انسانوں کی سعادت ہے۔

دوم:۔ انسانوں کے جن اعمال کا بلا واسطہ (براہِ راست) تعلق ان مصالح ثلاثہ کے ساتھ ہوتا ہے اُنہیں مامورات شرعیہ کی پانچ اقسام (فرض، واجب، سنت مؤکدہ، سنن زوائد، مستحب) کے ضمن میں اور منہیات شرعیہ کی پانچ اقسام (حرام، مکروہ تحریم، اسائت، مکروہ تنزیہ، خلاف اولیٰ) کے ضمن میں بیان کرتے ہیں جبکہ بالواسطہ یعنی کسی خارجی عوامل کی وجہ سے اِن مصالح کے ساتھ مربوط ہونے والے کاموں کو مباح کے ضمن میں چھوڑ کر انہیں میزانِ عقل کے سپرد کیا جاتا ہے جو حسب مواقع اِن غیر متناہی جزئیات و مظاہر کی شرعی حیثیات کو دلائل کی روشنی میں متعین کرتا رہتا ہے۔

اِس میں بھی تمام فقہاء کرام کا انداز بیان ایک جیسا نہیں ہے کیوں کہ بعض نے براہ راست انسانی مصالح کی تولید و تحفظ کے سبب بننے والے احکام کی پانچ قسمیں بیان کیں ہیں اور بعض نے سات بھی بیان کیے ہیں، جیسے اُصولِ فقہ کی درسی کتابوں سے لے کر بڑی کتابوں تک سب میں موجود ہے۔

بہر تقدیر تمہید نمبر 1 کے مطابق متاثرہ مساجد کو شاہراہوں میں تحلیل کر کے اُن کی متبادل جگہوں میں

دوسری مساجد تعمیر کرنے کے جواز پر مذکورہ استدلال کو سمجھنے میں اِس فقہی تفصیل کو بڑا دخل ہے، جس کو ملحوظ خاطر رکھے بغیر مذکورہ استدلال سے مدعا کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے کیوں کہ اِس استدلال کے جزو دوم یعنی کبریٰ میں انسانی ضروریات کے حصول کی خاطر انسانی حاجات میں بقدرِ ضرورت تبدیلی لانے کے جواز کا علم اِس بات پر موقوف ہے کہ مسجد کو حاجات میں اور شاہراہ کو ضروریات کے زمرہ میں ہونے کا فطری علم اپنایا جائے، جو اِس تفصیل کے بغیر ناممکن تھا۔

تمہید نمبر 3 کے مطابق اِس کا شرعی حل اور تفصیلی استدلال اس طرح ہوگا۔

شرعی حکم و مدعا:۔ مجبوری کی مذکورہ صورت میں مساجد کو شاہراہوں میں شامل کر کے اُن کے متبادل قریبی جگہوں میں دوسری مسجدیں تعمیر کرنے کا عمل جائز ہے۔

صغریٰ:۔ کیوں کہ یہ مفادِ خاصہ پر مفادِ عامہ کو ترجیح دینے کی مہذب شکل ہے۔

کبریٰ:۔ مفادِ خاصہ پر مفادِ عامہ کو ترجیح دینے کی ہر مہذب شکل جائز ہے۔

حاصلِ نتیجہ وشرعی حکم:۔ لہٰذا مذکورہ عمل بھی جائز ہے۔

اِس استدلال کے پہلے مقدمہ یعنی صغریٰ کا علم محتاجِ دلیل نہیں ہے بلکہ ہر خاص و عام سمجھتا ہے کہ مسجد کے ساتھ بنیادی طور پر مسلمانوں کی صرف ایک ضرورت یعنی شعبۂ عبادات کے حصول کا بالذات تعلق ہے جبکہ شاہراہوں کے ساتھ مسلمانوں کی جملہ ضروریات از قبیل عبادات، معاملات، معاشیات اور حفظ و بقاء سے متعلقہ ہر بنیادی ضرورت مربوط ہے جنکے حصول کے بغیر حفظ و بقاء ہی ناممکن ہے۔ جب تک کسی انسان کو جملہ ضروریات کا حصول ممکن نہ ہو جائے اُس وقت تک اللہ تعالیٰ بھی اُسے عبادت کرنے کے لیے مسجد بنانے کا حکم نہیں دیتا۔ لیکن اس دلیل کا دوسرا جزو یعنی کبریٰ۔ وہ فقہ کا یہ جزئیہ ہے۔ الاشباہ والنظائر میں ہے؛

"يُتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الْخَاصُّ لِاَجْلِ دَفْعِ الضَّرَرِ الْعَامِ" (۵)

یعنی عمومی نقصان کو ختم کرنے کی خاطر محدود نقصان کو برداشت کرنا جائز ہے۔

فتاویٰ فتح القدیر، جلد 5، صفحہ 445، مطبوعہ سکھر میں اس کی یہ مثال بیان کی ہے کہ اگر کوئی مسجد اہل علاقہ کے نمازیوں پر تنگ ہو جائے اور اُس کے ساتھ متصل کسی شخص کی زمین یا دوکان ہے۔ اہل علاقہ وہ اُس سے جائز قیمت پر خرید کر مسجد میں شامل کرنا چاہتے ہیں جبکہ وہ راضی نہیں ہوتا۔ ایسے میں اسلامی حکومت پر لازم ہے کہ عام لوگوں کے مفاد میں زبردستی وہ اُس سے خرید کر مسجد میں شامل کر کے لوگوں کی تکلیف دور کرے۔ فتح القدیر کے الفاظ قابلِ غور ہیں؛

"وَلَوْ کَانَ مِلْک رَجُلٍ اُخِذَ بِالْقِیْمَۃِ کَرْھًا"

یعنی مفاد عامہ کی تکلیف و ضرر دور کرنے کے لیے جائز قیمت دے کر زبردستی اُس سے لے کر مسجد میں شامل کیا جائے گا۔ حالانکہ عام حالات میں کسی سے اُس کی مرضی کے خلاف زبردستی سے اُس کا حق چھیننا ناجائز و حرام ہے۔

یہی مسئلہ اختلافِ الفاظ کے ساتھ بحر الرائق، جلد 5، صفحہ 276، مطبوعہ بیروت میں بھی موجود ہے۔ الغرض مفاد خاصہ و مفاد عامہ کے مابین تعارض کے وقت شریعت کی نگاہ میں ہمیشہ مفاد عامہ کو ترجیح دینے کے اِس دفعہ کے تحت ہزاروں مسائل مندرج ہیں، جن میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

تمہید نمبر 4 کے مطابق اِس کا حل اِس طرح ہوگا؛

شرعی حکم:۔ پیشِ نظر مسئلہ میں متاثرہ مساجد کو شاہراہوں میں تحلیل کر کے اُن کے متبادل قریبی جگہوں میں دوسری مسجدیں تعمیر کرنے کا عمل جائز ہے۔

صغریٰ:۔ کیوں کہ یہ اضطراری حالت میں کم نقصان کو اختیار کرنے کی مہذب شکل ہے۔

کبریٰ:۔ اضطراری حالت میں کم سے کم نقصان کو اختیار کرنے کی ہر مہذب شکل جائز ہے۔

حاصل نتیجہ جو شرعی حکم ہے:۔ لہٰذا متاثرہ مساجد کو شاہراہوں میں تحلیل کر کے اُن کے متبادل قریبی جگہوں میں دوسری مسجدیں تعمیر کرنے کا عمل بھی جائز ہے۔

اِس دلیل کے اول جز و یعنی صغریٰ کا علم وجدانی و بدیہی ہونے کے ساتھ متفقہ بین المذاہب بھی ہے

بلکہ غیر مذاہب کو بھی اِس فطری عمل سے انکار کی مجال نہیں ہے کیوں کہ ہر انسان کا یہی حال ہے کہ جب دو نقصانوں میں سے ایک کو اختیار کرنے پر مجبور کیا جائے تو ایسے وقت میں عقل کا یہی تقاضا ہوتا ہے کہ اُن میں سے کم سے کم نقصان والا پہلو اختیار کیا جائے۔ اِس کے علاوہ ہمارے پیش نظر مسئلہ میں یہ بھی ہے کہ کم نقصان والا پہلو جو مسجد سے دست برداری ہے من کل الوجوہ متروک بھی نہیں ہو رہا بلکہ دوسری جگہ کے ساتھ تبادلہ کی شکل میں مسجد کا بنیادی مقصد بقدرِ امکان باقی و محفوظ رہتا ہے جس کی تعبیر ہم نے مہذب شکل کے الفاظ سے کی ہے۔ فتاویٰ بحر الرائق کے مصنف ابراہیم ابن نجیم المصری نے الاشباہ والنظائر میں لکھا ہے؛

"اِذَاتَعَارَض مفسِدَتَانِ رُوعِیَ اَعْظَمُهَاضَرَرًا بِارْتِکَابِ اَخَفِّهَا" (۲)

یعنی دو نقصانوں میں سے ایک کو لینے کی مجبوری جب ناگزیر ہو جائے، ایسے وقت میں اُن میں سے کم نقصان والی چیز کو قربان کیا جائے گا تا کہ زیادہ نقصان سے بچا جا سکے۔

اس استدلال میں دوم جزو یعنی کبریٰ کا علم بھی بدیہی ہے کیوں کہ اضطرار کی حالت میں جب اَخَفُّ البَلِیَّتَین یعنی کم سے کم نقصان کو اُس کی غیر مہذب شکل کے ساتھ لینا یا اُس کے مدمقابل پر قربان کرنا جائز ہوا تو مہذب شکل میں بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

تمہید نمبر 5 کے مطابق فقہی استدلال اس طرح ہوگا؛

حکم شرعی:۔ مذکورہ عمل بے شک جائز ہوگا۔

صغریٰ:۔ کیوں کہ اگر یہ سب کچھ مفاد عامہ کو ضرر و تکلیف سے بچانے کی خاطر ہو رہا ہے تو بے شک جائز ہوگا۔

کبریٰ:۔ لیکن حالات سے معلوم اور واضح ہے کہ یہ سب کچھ مفاد عامہ کو تکلیف سے بچانے کی خاطر ہی کیا جا رہا ہے اس کے سوا اور کوئی مقصد نہیں ہے۔ نتیجہ:۔ لہٰذا بے شک جائز ہوگا۔

اس دلیل میں مقدم و تالی کے مابین جو ملازمہ ہے وہ علت و معلول کے قبیل سے ہے یعنی مفاد عامہ کو

تکلیف وضرر سے بچانے کی غرض سے کیے جانے والا عمل علت ہے جواز کے لیے اور جواز اُس کا معلول ہے جن کا باہمی اتصال ضروری ہے۔ اِس ملازمہ شرعیہ پر معجم اوسط شریف کی وہ مرفوع حدیث دلیل ہے جس میں نبی اکرم رحمتِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے؛

"لَاضَرَرَ وَلَاضِرَارَ فِی الْاِسْلَامِ"

یعنی مفاد عامہ کے حق میں باعث تکلیف وضرر کسی چیز کو بھی اسلام میں بحال رکھنے کی اجازت نہیں ہوسکتی۔

چاہے مسجد کے نام پر ہو یا مدرسہ کی شکل میں خانقاہ کی صورت میں ہو یا مسافر خانہ کے انداز میں، کسی فرد کے نام پر ہو یا جماعت وادارہ کے۔ اِس حدیث پر کُل مکاتب فکر فقہاء کرام نے عمل کرتے ہوئے ہزاروں غیر منصوصی مسائل استنباط کیے ہیں اور استنباطِ مسائل کے لیے دیگر قواعد کُلیہ کو بطور دلیل اجمالی بیان کرنے کی طرح اس کو بھی بطور ضابطہ کُلیہ ذکر کرنے کے بعد اس سے تفصیلی دلیل کا جزو بطور کبریٰ ذکر کر کے مسائل کا استخراج کیا ہے۔ لہٰذا پیش نظر مسئلہ میں متاثرہ مساجد کو شاہراہوں میں تحلیل کر کے اُن کے متبادل قریب جگہوں میں مسجدیں تعمیر کرا کر اِن میں پوشیدہ مقاصد کو بقدرِ امکان محفوظ، اور باقی رکھنے کی غرض سے اگر اور دلائل نہ بھی ہوں تو فقط یہی ایک حدیث مبارکہ بھی کافی ہے۔ (وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ عَلٰی ذٰلِکَ)

تمہید نمبر 2 کے مطابق اگر ان متاثرہ مساجد سے متعلق دستاویزی ریکارڈ حکومت کے گھر میں موجود ہو کہ اِن کی تعمیر کے وقت کسی شخص، ادارہ، محکمہ یا حکومت کی زمین کا کوئی حصہ اُن کی مرضی واجازت کے بغیر اس میں شامل کیا گیا تھا جس کی اجازت کا ثبوت ابتک نہیں ہے، تو ایسی تمام صورتوں میں انہیں شرعی مسجد ہونے کا حق ثابت نہیں ہوسکتا بلکہ محض جائے نماز ہے جسے مسجد کے حقوق واحکام ہرگز نہیں دیے جاسکتے۔ حوالہ کے لیے ملاحظہ ہو، ہدایہ کتاب الوقف میں ہے؛

"مَنْ جَعَلَ مَسْجِدًا تَحْتَهُ سِرْدَابٌ اَوْفَوْقَهُ بَيْتٌ وَجَعَلَ بَابَ الْمَسْجِدِ اِلَى

الطَّرِيقِ وَعَزَلَهُ عَنْ مِلْكِهِ فَلَهُ اَنْ يَبِيعَهُ وَاِنْ مَاتَ يُوْرَثُ عَنْهُ لِاَنَّهَالَمْ يُخْلِصْ لِلّٰه تَعَالٰى لِبَقَاءِ حَقِّ الْعَبْدِ مُتَعَلِّقًابِهٖ"

ایک مغالطه کا ازاله:۔

نظریۂ ضرورت کے تحت حنبلی مذہب کے مطابق مسجد کی زمین کو بیچنے، تبدیل کرنے اور بشمول مسجد اوقاف کی اصل ہیئت و کیفیت میں تبدیلی لانے کے لیے اِس جوازی فتوی سے کسی کو یہ مغالطہ نہ ہونا چاہئے کہ جہاں کہیں بھی اوقاف کی جائیداد اور مسجدوں میں کوئی بھی ضرورت محسوس ہو جائے تو اس قسم کی تبدیلی لانے کا جواز ہوگا حَاشَاوَ کَلَّا۔ ایسا ہرگز نہیں ہے کیوں کہ ضرورت، ضرورت میں فرق ہے۔ جس ضرورت و مجبوری کی بنا پر اسلام میں اِس جوازی فتوٰی کا وجود ہے وہ صرف بنیادی ضرورت ہے جس کے بغیر عام مسلمانوں کا جینا، رہنا سہنا اور حفظ و بقاء مشکل ہو، جیسے شاہراہوں اور خصوصی راستوں کی شکل میں ہوتا ہے بخلاف اُن ضرورتوں کے جو اِس حد تک بنیادی نہیں ہیں بلکہ از قبیل حاجات و تحسینات میں شمار ہوتے ہیں، جیسے کسی مسجد کو تفریح گاہ، پارک، تعلیم گاہ اور مسافر خانہ جیسی ضرورتوں میں تبدیل کرنا یا کسی قدیمی مسجد کے ضروری اخراجات اور امام و مؤذن کی تنخواہ کی ادائیگی وغیرہ مصارف کو پورا کرنے کی خاطر اُس کے کسی حصہ میں چاہے مسجد صَیفِی ہو یا شَتْوِی یعنی مسقف و اندرون ہال و برآمدہ ہو یا اُس کے ساتھ متصل نماز کے لیے کھلی جگہ میں کرایہ کے لیے دوکان، حمام، گودام وغیرہ بنانا یا اسی طرح کی پہلے سے بنی ہوئی مسجد کو توڑ کر اس کے نیچے دوکان و گودام الغرض کرایہ کی غرض سے کوئی بھی تعمیر وجود میں لانا یا اسی قسم کی پرانی بنی ہوئی مسجد کے اوپر مسجد ہی کے مفاد میں اور اُسی کی ضروریات مذکورہ کو پورا کرنے کی غرض سے مسجد کے سوا کوئی اور چیز تعمیر کر کے مسجد کے مصارف کو پورا کرنے کی غرض سے کرایہ پر دینا، اِس قسم کی تمام حرکات و اعمال محض شیطانی تصرفات و حرام محض ہیں۔ کسی بھی اسلامی مذہب میں دنیا کا کوئی دیندار مفتی و اہل علم انہیں جائز قرار نہیں دے سکتا کیوں کہ مظلوم مسجد کے حقوق میں اس طرح حرام تصرف و غاصبانہ تجاوزات کئے بغیر بھی اُس کے حفظ و بقاء اور اس کے ضروری

مصارف کو پورا کرنے کے سو طریقے ہیں لہٰذا مسجد کے فائدہ اور مسجد کے مصارف کو پورا کرنے اور اُس کی آمدنی بڑھا کر اسے فائدہ پہنچانے کے اِس شیطانی تصور پر مبنی ضرورت کا شریعت کی نگاہ میں قطعاً کوئی اعتبار نہیں ہے کیوں کہ یہ مصنوعی ضرورت ہے فطری نہیں ہے، ثانوی ہے بنیادی نہیں ہے، حاجات وتحسینات کے زمرہ میں ہے اہم واقدم نہیں ہے، لابدی وناگزیر نہیں ہے کہ اُس کے بغیر مسجد اوراس کے امام ومؤذن اور مقتدیوں ونمازیوں کے حفظ وبقاء ناممکن ہوکر اِن تصرفات کے جواز کے لیے وجہ جواز بنتی، لہٰذا جن جگہوں میں مسجد کے مفاد کا بہانہ بنا کر اِس قسم کی حرکات شنیعہ ومحرمات شرعیہ کا ارتکاب کیا گیا ہے اُن کے مرتکب غاصبوں پر فرض ہے کہ اس ''شکر نماز ہر'' کو خود اپنے ہاتھوں سے اپنے خرچہ پر ہٹا کر مسجد کی اصل ہیئت کو بحال کریں۔

یہ کوئی ایسا فریضہ نہیں ہے جو کسی وجہ سے ٹل سکے بلکہ تا قیامت اُن پر لازم ہے، اِس جرم سے توبہ کرنے یا اس کی تلافی کرنے یا تاوان وضمان دینے کا اسلام میں صرف اور صرف ایک ہی طریقہ ہے کہ اس جرم کو ہٹا کر مسجد کو اصل ہیئت پر لائے ورنہ جرم ومعاصی کا یہ طوق اُن کے گلے کا ہار بنا ہی رہے گا۔ اگر وہ خود ایسا نہیں کرتے تو پھر اسلامی حکومت پر فرض ہے کہ اُنہیں ختم کر کے ان مظلوم مسجدوں کی اصل ہیئت بحال کرے۔ اگر اسلامی حکومت موجود نہ ہو تو اُمتِ مسلمہ کے صلحاء اور اہل علاقہ کے دینداروں پر فرض ہے اگر تغییر منکر کے اِس فریضہ کی ادائیگی پر کسی وجہ سے اب اُن کی استطاعت نہ ہو تو دل میں عزمِ مصمم رکھنا فرض ہے کہ جب بھی استطاعت ہوگی اور حالات سازگار ہوں گے تو ان غاصبانہ تجاوزات کو ہٹا کر مسجد کی اصل ہیئت کو بحال کریں گے۔

یہ کوئی اختلافی مسئلہ نہیں ہے کہ کسی مکتب اسلامی میں اس کے خلاف ہونے کی گنجائش ہو سکے۔ فقہ حنفی کے فتاویٰ رد المحتار علی الدر المختار، جلد 5، صفحہ 115، کتاب الغصب میں، ''الفقہ الاسلامی وادلتہ'' جلد 2، صفحہ 697 اور فقہ حنبلی کے الشرح الکبیر، کتاب الوقف، جلد 6، صفحہ 270، در مختار مجتبائی، جلد 1، صفحہ 379 میں اس کی مزید تفصیل دیکھی جا سکتی ہے۔

لیکن ہمیں افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ محکمہ اوقاف صوبہ سرحد پاکستان کے زیر اہتمام کچھ مسجدوں کے ساتھ عرصہ دراز سے اوقاف کے حکومتی اہلکاروں کی نگرانی میں یہ ظلم ہو رہا ہے۔ بطورِ مثال آج سے تقریباً دس سال قبل انگور والی مسجد ڈھکی نعلبندی پشاور جو قدیمی مسجد تھی، کو توڑ کر اس کے نیچے تجارتی ادارے بنانے کا عمل دیکھ کر ہم نے اِس شرعی حکم سے انہیں آگاہ کیا تو اہلکاروں کی بے پرواہی، علماء وقت کی خاموشی اور نااہل حکومتوں کی شامت اعمال کی وجہ سے ہماری اس آوازِ حق، اسلام کی اِس صدائے تبلیغ اور برمحل احتجاج کو نقار خانہ میں طوطی کی آواز بنا کر مسجد سے متعلق حدود اللہ کو پامال کیا گیا بلکہ مسلسل کیا جا رہا ہے۔ (فَاِلَی اللّٰہِ الْمُشْتَکٰی)

اب جبکہ صوبہ سرحد گورنمنٹ شاہراہوں کے حوالہ سے مفاد عامہ سے متعلق اپنی ذمہ داریوں کا احساس کرتے ہوئے عوام کی طرف سے کئے گئے ناجائز تجاوزات کو ہٹا رہی ہے، مفاد عامہ کے جائز حقوق بحال کرنے کے لیے قابل تحسین عمل کر رہی ہے اور متاثرہ مساجد کو شاہراہوں میں شامل کر کے اُن کے متبادل دوسری قریبی جگہوں میں مساجد تعمیر کرانے سے متعلق شرعی مسئلہ پوچھ رہی ہے تو اُسے چاہئے کہ محکمہ اوقاف صوبہ سرحد کے ان جرائم و تجاوزات کی بھی خبر لے، شاہراہوں کو اُنکا جائز حق دلانے کی طرح محکمہ اوقاف کے ہاتھوں ان مظلوم و مغصوب الحقوق مساجد کو بھی اُنکا چھینا ہوا حق واپس دلائے ورنہ محض ان متاثرہ مساجد سے متعلق علماء کے پاس حکومت کی طرف سے بھیجے جانے والے اس سوالنامہ کی حقیقت "اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْکِتٰبِ وَتَکْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ" (البقرہ، 85) کے سوا کچھ نہیں ہوگی۔

اَللّٰھُمَّ اشْھَدْ بِاَنِّیْ اَدَّیْتُ حَقَّکَ وَحَقَّ عِبَادِکَ وَمَسَاجِدِکَ وَاَنْتَ الشَّاھِدُ یَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِیْنَ

وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِاَسْرَارِ عِبَادِہٖ

حَرَّرَہُ الْعَبْدُ الضَّعِیْفُ

پیر محمد چشتی

حوالہ جات

(۱) مشکوۃ شریف ، کتاب العلم،ص 37

(۲) میزان الکُبریٰ ، ج 1 ،ص 53،مطبوعہ مصر

(۳) تاریخ التشریع الاسلامی،ص 244، مطبوعہ استنبول

(۴) تاریخ التشریع الاسلامی،ص 233

(۵) الاشباہ والنظائر ج 1،ص 121،مطبوعہ کراچی

(۶) الاشباہ والنظائر، ج 1،ص 286،مطبوعہ دار الباز مکہ مکرمہ

☆☆☆☆☆

حدیث لولاک لما خلقت الافلاک کی تحقیق

○ 26 مئی 2002ء کو محترم الحاج شہزادہ صمصام الملک والحاج محمد معراج الدین صاحبان، ماہنامہ آوازِ حق کے دفتر میں تشریف لائے۔ اُنہوں نے کسی گمنام شخص کی لکھی ہوئی ایک تحریر دکھائی جس کا خلاصہ دو چیزیں ہیں؛

پہلی چیز:۔ اِس روایت کو بطور حدیث قدسی درج کرنے میں اصل ماخذ کا حوالہ دینا ضروری تھا جس کے بغیر عدم احتیاط سے کام لیا گیا ہے۔

دوسری چیز:۔ جناب الحاج شہزادہ صمصام الملک صاحب کی تصنیف (سیرۃ النبی ﷺ، کھوار) کے ٹائٹل پر ثبت بطور حدیث قدسی ''لَوْلَاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاکَ'' کی صحت پر اثر ابن عباس کے حوالہ سے اعتراض کیا گیا ہے کہ اُس کے منافی ہے۔

مذکورالصدر حضرات نے فرمائش کی کہ آوازِ حق کے قریبی شمارہ میں اِس تحریر کا تسلی بخش جواب اور اصل مسئلہ کی شرعی حیثیت واضح کر کے شائع کیا جائے۔ گمنام معترض کی تحریر یہ ہے؛

قابلِ عزت جناب شہزادہ صاحب، اَلسَّلَامُ عَلَیْکُمْ وَرَحْمَۃُ اللّٰہِ!

مارکیٹ میں سیرت کی ایک کتاب پر نظر پڑی جو آپ کی تصنیف ہے، اس کے پہلے ہی صفحہ پر آپ نے بطور حدیث قدسی ''لَوْلَاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاکَ'' درج کی ہے۔ مگر یہ ''لَوْلَاکَ'' اگر حدیث قدسی ہے تو برائے مہربانی درج ذیل تفاسیر ملاحظہ فرمائیں تفسیر ابن کثیر، جلد 5، پارہ 28، سورۃ الطلاق، آیت نمبر 11۔

''حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ سات زمینوں میں سے ہر ایک میں نبی ہے مثل تمہارے نبی کے اور آدم ہے مثل آدم کے اور نوح ہے مثل نوح کے اور ابراہیم ہے مثل ابراہیم کے اور عیسی

ہے مثل عیسیٰ کے۔''(1)

حضرت ابن عباس فرماتے ہیں؛

''فِیْ کُلِّ اَرْضٍ نَبِیٌّ کَنَبِیِّکُمْ وَآدَمُ کَآدَمَ وَنُوْحٌ کَنُوْحٍ وَاِبْرَاھِیْمُ کَاِبْرَاھِیْمَ وَعِیْسٰی کَعِیْسٰی''(2)

بعض احادیث میں آیا ہے کہ ہر زمین میں تمہارے آدم کی طرح ایک آدم ہے اور تمہارے نوح کی طرح ایک نوح ہے، تمہارے ابراہیم کی طرح ایک ابراہیم ہے اور تمہارے موسیٰ کی طرح ایک موسیٰ ہے اور تمہارے نبی یعنی محمد ﷺ کی طرح ایک نبی ہے۔

چونکہ یہ ''لَوْلَاکَ'' مندرجہ بالا احادیث کے رد میں آتا ہے اس لیے جس کتاب سے آپ اخذ فرما چکے ہیں اس کا حوالہ اس میں دیا جاتا تو اچھا تھا ورنہ اپنی طرف سے کوئی بات حضور ﷺ کی طرف منسوب کرنا خطرناک ہے۔ شکریہ......ایک مسلمان

○ اس سے قبل 22/12/2010 کو دفترِ ہذا کو جامعہ رشیدیہ ساہیوال پنجاب سے مولانا عبدالواحد کی ایک تحریر بذریعہ ڈاک وصول ہوئی تھی، جو مندرجہ ذیل ہے؛

محترم ایڈیٹر صاحب! آوازِ حق کے باب الاستفسارات میں شرعی مسائل کا جس غیر جانبدارنہ انداز سے خالص اسلام کے رنگ میں اطمینان بخش جواب دیا جاتا ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔ میرا سوال یہ ہے کہ ''لَوْلَاکَ لَمَاخَلَقْتُ الْاَفْلَاکَ'' حدیث کو اکثر علماء حضرات پیش کرتے ہیں اور کافی کتابوں میں بھی میں نے اس کو پڑھا ہے لیکن اس کے متعلق میرے ذہن میں یہ خدشات پیدا ہوتے ہیں کہ ایک تو اس کی سند معلوم نہیں ہے۔

دوسری بات:۔ ترکیب نحوی کے لحاظ سے بھی یہ ناقابلِ فہم ہے کیوں کہ ''لَوْلَا'' علم نحو کے مطابق حرف شرط ہے جس پر یہ داخل ہوتا ہے وہ اِسم ہوتا ہے جو مبتداء ہوتا ہے اور جس کی خبر محذوف ہوتی ہے۔ اس جملہ اسمیہ شرطیہ کے بعد جو جملہ جزائیہ ہوتا ہے وہ ہمیشہ جملہ فعلیہ ہوتا ہے لیکن اس حدیث میں

''لَوْلَا'' جوحرف شرط ہے اسم (مبتداء) پر داخل نہیں ہے تا کہ اُس سے جملہ شرطیہ بنتا بلکہ حرفِ خطاب پر داخل ہوا ہے جیسے (ذَاکَ، ذٰلِکَ، ذٰلِکُمَا، ذٰلِکُمْ) میں ہے کیوں کہ اسم ضمیر جو مبتداء ہوتا ہے وہ ہمیشہ ضمیر مرفوع منفصل ہوتا ہے جبکہ ''لَوْلَاکَ'' میں ''ک'' ضمیر ہی نہیں ہے نہ متصل نہ منفصل، جب ضمیر یعنی اِسم ہی نہیں ہے تو پھر مبتداء ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جب اس کا مدخول مبتداء نہیں ہے تو پھر جملہ شرطیہ ہونے کا کیا سوال؟ مہربانی کر کے اس حدیث سے متعلق میرے ان سوالات کے جواب شائع کریں؛

- اس روایت کی فی الواقع کوئی سند ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو اسے بیان کیا جائے؟
- اگر نہیں ہے تو پھر بے سند روایت کو حدیث قدسی کہہ کر بیان کرنے والوں کا کیا حکم ہے کہ آیا وہ گنہگار ہیں یا نہیں؟
- اگر وہ گناہ گار ہیں تو پھر حرام کے زمرہ میں یا مکروہ کے اور صغیرہ گناہ کے درجہ میں یا کبیرہ گناہ کے درجہ میں؟
- اگر وہ گناہ گار نہیں ہیں تو پھر اس مرفوع حدیث کا کیا مطلب ہوگا کہ ''مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ''۔
- مذکورہ لغوی اور نحوی ترکیب کے لحاظ سے جو اشکال ہے اُس کا کیا بنے گا؟

والسلام...... عبدالواحد، جامعہ رشیدیہ جی ٹی روڈ ساہیوال

یہ دونوں مکتوب چوں کہ ایک ہی مسئلہ کے متعلق ہیں لہٰذا ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ ان دونوں کا مشترکہ جواب شائع کیا جائے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

الجواب:۔ جناب شہزادہ صمصام الملک کی سیرۃ النبی، کھوار کے ٹائٹل پیج پر ثبت حدیث قدسی کے مآخذ کا حوالہ نہ دینے سے متعلق جو تنقید کی گئی ہے شریعت کے ترازو میں اُسے غلط نہیں کہا جا سکتا بلکہ ایسی

تنقید یا ایسی کمزوری کی نشاندہی کرنے کا حق ہر مسلمان کو حاصل ہے لہٰذا اس گمنام تحریر کا یہ حصہ ازروئے شرع درست اور قابلِ ستائش ہے۔اس کی سند و ماخذ کی بابت شرعی تحقیق یہ ہے کہ ماہرین حدیث اور علماء اُصول حدیث کے بیان کردہ طریقوں کے مطابق حدیث کو روایت کرنے کے دو طریقے ہیں؛

○ روایت باللفظ۔ ○ روایت بالمعنی۔

اِن دونوں طریقوں کی مقبولیت کے لیے جو شرائط ہیں وہ سب کی سب ان دونوں میں قدرِ مشترک ہونے کے ساتھ روایت بالمعنی کی مقبولیت کے لیے اُمتِ مسلمہ کی طرف سے تلقی بالقبول اور اُس کے مضمون کا اُن روایات کے مضامین کے ساتھ متفق و یکساں ہونا بھی اضافی شرط ہے جو اس روایت بالمعنی بیان ہونے والی حدیث کے علاوہ دوسرے طریقوں سے وارد شدہ الفاظ کے مدلول و مفہوم ہیں۔ پیشِ نظر حدیث قدسی اِن الفاظ یعنی "لَوْ لَاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاکَ" کے ساتھ روایت بالمعنی کے زمرہ میں شامل ہے اور مقبولیت کی جملہ شرائط اِس نوعیت کی روایت کے لیے مذکور اضافی شرط سمیت یہاں پر بھی موجود ہے کیوں کہ جمہور اُمتِ مسلمہ نے بلا اختلاف اُسے تسلیم کیا ہوا ہے اور تلقی بالقبول ہونے کے ساتھ اِس کے ماسیق لہ الکلام اور عبارۃ النص و مضمون اُن تمام مقبول روایات کے بھی مطابق ہے جو دوسرے الفاظ میں وارد ہوئی ہیں۔مثال کے طور پر امام المحدثین حضرت ابوعبداللہ الحاکم النیشاپوری، المتوفی 405ھ نے المستدرک علی الصحیحین کی جلد2، صفحہ 615، مطبوعہ دار الفکر بیروت میں اپنے شیوخ الحدیث اساتذہ کے سلسلہ میں اپنے اور حضرت عبداللہ ابن عباس کے مابین آٹھ (8) واسطوں کو بیان کرنے کے بعد حضرت عبداللہ ابن عباس کی روایت سے بیان کیا ہے؛

"قَالَ اَوْحَی اللّٰہِ اِلٰی عِیْسٰی عَلَیْہِ السَّلَامُ یَاعِیْسٰی اٰمِنْ بِمُحَمَّدٍ وَاْمُرْ مَنْ اَدْرَکَہُ مِنْ اُمَّتِکَ اَنْ یُّؤْمِنُوْا بِہٖ فَلَوْلَا مُحَمَّدٌ مَاخَلَقْتُ آدَمَ وَلَوْلَا مُحَمَّدٌ مَا خَلَقْتُ الْجَنَّۃَ وَلَاالنَّارَ"

حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت سے اِس کی تخریج کرکے اِس کی سند صحیح ہونے کے باوجود مسلم

بخاری سے اس کی تخریج رہ جانے کا ذکر کرنے کے متصلاً بعد حضرت آدم کا شجرۂ ممنوعہ کے قریب جانے کی وجہ سے جنت سے نکالے جانے کی طویل حدیث کو سات واسطوں سے بیان کرنے کے بعد حضرت عمر ابن خطاب تک پہنچا کر اُن کی روایت سے بایں الفاظ بیان کیا ہے؛

''وَلَوْلَا مُحَمَّدٌ مَا خَلَقْتُکَ''

اس کے بعد اِس روایت کی بھی صحت اسناد کے ساتھ تصریح کرتے ہوئے کہا ہے؛

''وَهٰذَا حَدِیْثٌ صَحِیْحُ الْاِسْنَادِ''

یعنی اس حدیث قدسی کی سند بھی صحیح ہے۔

حضرت امام المحدثین علی ابن برہان الدین حلبی نے انسان العیون میں حضرت مولیٰ علی کی روایت سے بیان کیا ہے؛

''یَا مُحَمَّدُ وَعِزَّتِیْ وَجَلَالِیْ لَوْلَاکَ مَا خَلَقْتُ اَرْضِیْ وَلَا سَمَائِیْ وَلَا رَفَعْتُ هٰذِهِ الْخَضْرٰی وَلَا بَسَطْتُ هٰذِهِ الْغَبْرٰی''(3)

یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اے محمد (ﷺ) اگر تجھے رسول بنا کر بھیجنا مقصود نہ ہوتا تو میں زمین کو پیدا کرتا نہ آسمان کو اور نہ آسمان کو اُٹھاتا نہ زمین کو بچھاتا۔

حضرت امام المحدثین محدث ابن جوزی المتوفی 597ھ نے الوفا باحوال المصطفیٰ میں حضرت آدم کے جنت سے نکالے جانے اور بعد ازاں حضور ﷺ کے وسیلہ جلیلہ سے توبہ واستغفار کرنے پر مشتمل طویل حدیث کو حضرت عبداللہ ابن عمر کی روایت سے بیان کرنے کے بعد حدیث قدسی کے یہ الفاظ بیان کئے ہیں؛

''وَلَوْلَاهُ مَا خَلَقْتُکَ''(4)

یعنی اگر ان کی رحمت کو ظاہر کرنا نہ ہوتا تو تمہیں بھی پیدا نہ کرتا۔

اسی کتاب میں محدث ابن جوزی نے حضرت عبداللہ ابن عباس کی روایت سے اس طرح تخریج فرمائی

ہے ''اَوْحَی اللّٰهُ تَعَالٰی اِلٰی عِیْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ لَوْلَا مُحَمَّدٌ مَاخَلَقْتُ آدَمَ'' (5)

حضرت امام المحدثین امام جلال الدین سیوطی نے خصائص کبریٰ میں فضائل سید المرسلین ﷺ کے سلسلہ میں اسی حدیث ''لَوْلَاکَ'' کے مضمون کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے؛

''وَخَلَقَ آدَمَ وَجَمِیْعَ الْمَخْلُوْقَاتِ لِاَجْلِهٖ'' (6)

یعنی حضرت آدم علیہ السلام سمیت جملہ خلائق کو آپ ﷺ کے وجودِ اقدس کی بدولت پیدا کرنا بھی آپ ﷺ کے فضائل میں شمار ہے۔

ملا علی قاری نے الموضوعات الکبیر میں اس کے ان الفاظ یعنی ''لَوْلَاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاکَ'' پر موضوع ہونے کا اعتراض کرنے والے صنعانی کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ؛

''لٰکِنَّ مَعْنَاهُ صَحِیْحٌ فَقَدْ رَوَی الدَّیْلَمِیُّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُمَا مَرْفُوْعًا اَتَانِیْ جِبْرِیْلُ فَقَالَ یَامُحَمَّدُ لَوْلَاکَ مَاخَلَقْتُ الْجَنَّةَ وَلَوْلَاکَ مَا خَلَقْتُ النَّارَ، وَفِیْ رِوَایَتِ ابْنِ عَسَاکِرَ لَوْلَاکَ مَاخَلَقْتُ الدُّنْیَا'' (7)

عہد صحابہ سے حضرت عمر ابن الخطاب، حضرت مولیٰ علی، حضرت عبداللہ ابن عباس اور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ جیسے عظیم صحابہ کرام سے مختلف الفاظ میں مروی اس روایت کا حاصل مضمون چونکہ اس دنیا کا اور ننات کا آپ ﷺ کی بدولت پیدا کرنا ہے اور ان سب روایات کو انفرادی طور پر تلقی بالقبول حاصل ہونے کی بناء پر بعد والوں کے لیے ان کے مشترکہ مفہوم و مراد کو روایت بالمعنیٰ کے طور پر بیان کرنے کا جواز پیدا ہوا جس وجہ سے 400ھ سے لے کر اب تک مختلف طبقہ ہائے علم کے حضرات اپنے اپنے انداز میں ''لَوْلَاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاکَ'' کو بطور حدیث قدسی بلا اختلاف بیان کرتے آئے ہیں۔ اُن کی تعداد کو اگر مع تصنیفات بیان کیا جائے تو اس کے لیے مستقل دفتر درکار ہوگا۔ الغرض روایت بالمعنیٰ کے مذکورہ طریقہ کے مطابق ''لَوْلَاکَ لَمَا خَلَقَ الْاَفْلَاکَ'' کے الفاظ کو بطور حدیث قدسی بیان کرنے والے سلف وصالحین کی تعداد حد تواتر سے کم نہیں ہے۔ مسلم آبادی پر مشتمل زمین کا وہ

کونسا خطہ ہوگا یا عہد صحابہ کے بعد تاریخ کا وہ کونسا دور ہوگا یا مسلم اُمت میں کون سی زبان ایسی ہوگی جس میں روایت بالمعنی کے طور پر اس حدیث قدسی کو بیان کرنے والے محدث ابن جوزی، شاہ نعمت ولی اللہ، شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، مصلح الدین سعدی شیرازی، امام بوصیری، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، مجدد الف ثانی، امام احمد رضا بریلوی، سید محمود بغدادی الوسی، مفسر اسماعیل حقی، عبدالحیٔ لکھنوی اور امام جلال الدین سیوطی جیسی حدیث شناس پاک ہستیوں نے اس کا مضمون صحیح معنی میں حدیث قدسی سمجھ کر بیان نہ کیا ہو اور تو اور انگریز استعمار کا ہندوستان میں تسلط قائم کرنے کے بعد پیدا ہونے والے علماء میں مولانا ذوالفقار علی دیوبندی کو بھی اپنی تصنیف ''عطر الوردہ شرح قصیدہ بردہ'' میں یہ الفاظ بطور حدیث قدسی تسلیم کرنے پڑے، چنانچہ عطر الوردہ میں امام بوصیری نے شعر۔

"لَوْلَاهُ لَمْ تُخْرِجِ الدُّنْيَامِنَ الْعَدَمِ" کے تحت لکھا ہے کہ:

''وَقَوْلُهُ لَوْلَاهُ اِقْتِبَاسٌ مِنْ حَدِيْث(لَوْلَاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاکَ)''(8)

سوال نمبر 2 کا جواب یہ ہے کہ ہر زمین میں اس زمین کے پیغمبروں کی طرح پیغمبر ہونے اور نبی آخر الزمان خاتم النبیین ﷺ کی طرح اور رسولوں کے موجود ہونے سے متعلق متعدد کتب حدیث میں موجود اثر ابن عباس کو اِس حدیث قدسی کے ساتھ متصادم و متعارض سمجھ کر اعتراض کرنا سوٗفہم کے سوا اور کچھ نہیں ہے کیوں کہ مذکورہ حدیث قدسی کو اُمتِ مسلمہ کی طرف سے بلا اختلاف تلقی بالقبول حاصل ہونے کی وجہ سے بلا اختلاف مقبول ہے جبکہ اثر ابن عباس شاذ، متشابہ اور غیر متلقی بالقبول ہونے کی بناء پر نا قابل عمل ہے۔ ایسی صورت میں تعارض کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے؟

تاہم میں خود اثر ابن عباس کے فی الجملہ مضمون کو باوصف شذوذ و تشابہ اور غیر متلقی بالقبول و نا قابلِ فہم ہونے، قابلِ توجہ اور مطابق قرآن ہونے کو ممکن تصور کرتا ہوں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اُس کا اپنی جگہ درست ہونے سے یا اُس کو تسلیم کرنے سے کفر لازم ہو۔ یہ تمام تر توہمات سوٗفہم کی وجہ سے پیدا ہورہے ہیں بلکہ ''لِکُلِّ مَقَال مَقَام وَلِکُلِّ مَقَام رِجَال'' اگر اللہ تعالیٰ کی توفیق شامل حال رہی

تو اس مقام کا پورا پورا حق کسی مستقل تحریر میں ادا کروں گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ) لیکن مصنف تحذیر الناس کی طرح خرقِ اجماع و ضرورتِ دینی سے انکار کر کے نہیں بلکہ ضروریاتِ دینیہ کی حدود میں رہتے ہوئے سب کچھ ہو سکتا ہے۔

استفسار نمبر ۲، سوال نمبر 1 تا 5 کے جوابات ہمارے اس بیان سے واضح ہو چکے ہیں، اُمید ہے کہ سب کے لیے شرح صدر کا سبب ہوگا (انشاء اللہ تعالیٰ) کیوں کہ اِن سب کا دارومدار مذکورہ روایت کے حدیث قدسی نہ ہونے پر تھا جب ہم من حیث المعنیٰ اُس کے حدیث قدسی ہونے اور سلف صالحین کا بلا اختلاف اُس پر عمل اور تلقی بالقبول ثابت کر چکے تو اِس قسم تمام اعتراضات کی حیثیت اپنے آپ ختم ہوگئی۔ (وَلِلّٰہِ الْحَمْدُ)

لُغت اور علم نحو کے حوالہ سے اشکال کا جواب یہ ہے کہ معترض کے ذہن میں اِس حوالہ سے جو اعتراضات پیدا ہوئے ہیں یہ علم نحو سے اُس کی پسماندگی کی وجہ سے ہیں ورنہ اگر صاحب موصوف علم نحو کو سمجھتے تو اُنہیں یہ خدشات قطعاً نہ ہوتے۔ اس سلسلہ میں زیرِ نظر روایت کی نحوی ترکیب بتانے سے قبل صاحب موصوف کی اصلاح کی غرض سے اُس کی تحریر سے نمایاں چند غلطیوں کی نشاندہی کرنا ضروری سمجھتا ہوں؛

اوّل:۔ صاحبِ موصوف نے کلمہ ''لَوْلَا'' کو حرف شرط سمجھا ہے جو بے بنیاد اور غلط فحش ہے۔

دوم:۔ جملہ شرطیہ میں اول جزو یعنی شرط کو جملہ شرطیہ سمجھا ہے یہ بھی بے بنیاد ہے اور علم نحو کے سراسر خلاف ہے کیوں کہ علم نحو میں ادات شرط کے مدخول دونوں جملے یعنی شرط و جزا کا پورا مجموعہ، جملہ شرطیہ ہوتا ہے نہ صرف جزو اول بلکہ اول جملہ چاہے اسمیہ ہو یا فعلیہ بہر حال شرط ہی کہلاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جملہ شرطیہ اور شرط میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

سوم:۔ ''لَوْلَاکَ'' میں ''کَ'' کو حرف خطاب قرار دے کر ''ذَاکَ یَـا ذٰلِکَ'' کے حرف خطابی پر قیاس کرنا بھی فحش غلطی ہے اور علم نحو سے ناواقفیت کی دلیل ہے بلکہ یہ ''کَ'' اسم ضمیر ہی

ہے جو ہم ابھی بیان کریں گے۔

چہارم:۔ شرط کی جزا کو ہمیشہ جملہ فعلیہ کہنا بھی غلط فحش ہے بلکہ علم نحو کے مطابق یہ کبھی جملہ فعلیہ ہوتا ہے کبھی اسمیہ، لہٰذا صاحب موصوف کو چاہئے کہ علم نحو کی کتابوں کو دیکھ کر اپنی اصلاح کرے۔

پنجم:۔ ''لَوْلَاکَ'' کے مدخول مبتداء کی خبر کو ہمیشہ محذوف قرار دینا غلط و بے بنیاد ہے بلکہ علم نحو کی رو سے اس کی خبر کبھی محذوف اور کبھی مذکور ہوتی ہے۔

ششم:۔ شرط کی جزا کو جملہ جزائیہ کہنا بھی علم نحو کے خلاف بلکہ نحوی بدعت ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ علم نحو کی اصطلاح میں ادات شرط کے مدخول اول کو شرط اور مدخول دوم کو جزا کہتے ہیں اور ان کے مجموعہ کو جملہ شرطیہ کہتے ہیں۔

ہفتم:۔ ''لَوْلَاکَ'' کے بعد مبتداء واقع ہونے والی ضمیر کو ہمیشہ ضمیر مرفوع منفصل قرار دینا بھی غلط اور علم نحو سے ناواقفیت کی دلیل ہے کیوں کہ کبھی کبھی یہ ضمیر مجرور متصل بھی ہوتی ہے، جیسے ابھی ہم بیان کریں گے۔ (انشاءاللہ تعالیٰ)

لَوْلَاکَ کی نحوی ترکیب و تحقیق:۔

جب (ل، و، ل، ا) کا مجموعہ مرکب یہ حرف، حرفِ تخصیص یا حرفِ تندیم، حرفِ عرض یا حرفِ تمنی نہ ہو جو خواص فعل ہیں تو لامحالہ حرف امتناع ہوگا جسے علم نحو میں لولا امتناعیہ کہا جاتا ہے۔ اُس وقت یہ خاصہ اسم ہو جاتا ہے اور جس اسم پر یہ داخل ہوتا ہے وہ ہمیشہ مبتداء ہوتا ہے۔ جس کی خبر کبھی محذوف اور کبھی مذکور ہوتی ہے۔ ان سب کی مثالیں قرآن شریف میں بکثرت موجود ہیں۔ جب اس کا مدخول اسم یعنی مبتداء اپنی خبر کے ساتھ ملکر جملہ اسمیہ بنتا ہے تو اُس کے حاصلِ مضمون کو سبب کہتے ہیں کیوں کہ اس کا وجود اس کے بعد مذکور ہونے والے جملہ کے مضمون کے سلب کے لیے سبب ہوتا ہے اور اس دوم جملہ کو نحوی اصطلاح کے مطابق جوابِ لولا کہا جاتا ہے جیسا علم نحو کی کتابوں میں اس کی مشہور مثال ''لَوْلَا عَلِیٌّ لَهَلَکَ عُمَرُ'' پیش کی گئی ہے۔ جس کی اصل اس طرح ہے کہ:

"لَوْلَا عَلِیٌّ لَهَلَکَ عُمَرُ"

یعنی اگر علی موقع پر موجود نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتے۔

ان دو جملوں میں سے اول کا وجود دوسرے کے سلب کا سبب ہے۔ علم نحو کے اِس عموی اُصولِ مسلمہ کے بعد جب "لَوْلَا" امتناعیہ کا مدخول اسم ظاہر بھی نہ ہو اور ضمیر مرفوع منفصل بھی نہ ہو جیسے (لَوْلَاہُ، لَوْلَاکَ، لَوْلَاکِ، لَوْلَایَ، لَوْلَانَا) میں ہوتا ہے تو اس صورتِ استعمال میں جمہور نحات کے مطابق "لَوْلَا" حرفِ جارہ ہوتا ہے جو اپنے مدخول شبیہ مبنی الاصل ضمائر کو محلاً جر دیتا ہے اور دیگر حروفِ جارہ کی طرح قائم مقام ظرف ہونے یا کسی عامل کے ساتھ متعلق ہو کر اس کے لیے ظرف مستقر یا ظرف لغو ہونے کی بجائے اِن تمام صفات سے خالی و نرالا ہوتا ہے اور اپنے مدخول ضمیر کو جر دے کر محلاً مجرور متصل بنانے کے سوا اور کسی چیز کا تقاضا نہیں کرتا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے جملہ ظرفیہ میں ظرف یا قائم مقام ظرف دیگر ہمہ اقسام ظروف سے ممتاز جداگانہ حیثیت کا حامل ہو کر اپنے مابعد مسندالیہ کو بنا بر فاعلیت یا قائم مقام فاعلیت رفع دینے کے سوا اور کچھ نہیں چاہتا۔

حدیث قدسی "لَوْلَاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاکَ" کی نحوی ترکیب:۔

"لَوْلَا" کی اِس کے تحقیق کے مطابق حدیث قدسی "لَوْلَاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاکَ" کی نحوی ترکیب اس طرح ہوگی؛

لَوْلَا:۔ حرفِ امتناع عامل جارہ مبنی الاصل مبنی بر سکون۔

کَ:۔ ضمیر مجرور متصل واحد مذکر مخاطب شبیہ مبنی الاصل مبنی بر فتح مجرور محلاً بنا بر محل قریب اور مرفوع محلاً بنا بر محل بعید مبتداء۔ جس کی خبر "موجود" محذوف ہے۔ جس کا قائم مقام فاعل اس کے اندر ضمیر مرفوع متصل مستتر ہے جو راجع ہے مبتداء کی طرف، اسم مفعول اپنے قائم مقام فاعل سے ملکر شبہ جملہ اسمیہ ہو کر خبر۔

لَمَا:۔ میں "ل" حرف تاکید غیر عامل مبنی الاصل مبنی بر فتح۔ "ما" حرف نفی غیر عامل مبنی الاصل مبنی بر سکون۔

خَلَقْت :۔ فعل ماضی منفی معلوم مبنی الاصل مبنی بر فتح موجودہ ساکن ضمیر فاعل کے متصل ہونے کے عارضہ کی وجہ سے ہے۔

تُ :۔ ضمیر نفس متکلم ضمیر مرفوع متصل شبیہ مبنی الاصل مبنی بر ضمہ مرفوع محلاً بنا بر فاعلیت فاعل۔

الف، لام :۔ حرفِ استغراق مبنی الاصل مبنی بر سکون۔

اَفْلاک :۔ جمع مکسر منصرف منصوب لفظاً بنا بر مفعولیت مفعول بہ۔

فعل اپنے فاعل اور مفعول بہ سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر جواب ''لَوْلَا'' ہوا۔

اس معنی ترکیبی کا حاصل یہ ہے کہ اگر تیرا وجود نہ ہوتا جملہ کائنات کو بھی وجود نہ بخشتا، یعنی ذاتِ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا وجودِ مسعود جملہ کائنات کا وجود میں آنے کے لیے سبب بنا۔

وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ اَوَّلًا وَّآخِرًا ظَاهِرًا وَّبَاطِنًا، اَللّٰهُمَّ تَقَبَّلْهُ مِنِّی بِفَضْلِكَ الْعَمِیْمِ يَااَرْحَمَ الرَّاحِمِیْنَ وَصَلَّ اللّٰهُ تَعَالٰی عَلٰی حَبِیْبِهٖ وَمَظْهَرِ لُطْفِهٖ مُحَمَّدِ الْمُصْطَفٰی وَحَبِیْبِهِ الْمُجْتَبٰی، آمِیْنَ يَارَبَّ الْعٰلَمِیْنَ.

حَرَّرَهُ الْعَبْدُ الضَّعِیْف

اَلْفَقِیْرُ اِلٰی رَبِّهِ الْقَوِی

پیر محمد چشتی

حوالہ جات

(1) تفہیم القرآن، ج5،سورۃ الطلاق

(2) تفسیر مظھری، ج11،پارے 28

(3) انسان العُیُون، جلد2،صفحہ357،مطبوعہ مصر

(4) الوفا باحوال المصطفیٰ، ج1، ص33، مطبوعہ استنبول

(5) الوفا باحوال المصطفیٰ، ج1، ص34، مطبوعہ استنبول

(6) خصائص کُبریٰ، ج2،ص184، فضائل سید المرسلین ﷺ

(7) الموضوعات الکبیر،ص101 مطبوعہ نورمحمد کراچی

(8) عطر الوردہ،صفحہ17

☆☆☆☆☆

معاشیات سے متعلق آیت کریمہ کی تفسیر

سوال یہ ہے کہ قرآن شریف میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے؛

''وَلَوْاَنَّ اَهْلَ الْقُرٰى آمَنُوا وَاتَّقَوُا الْفَتَحْنَاعَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَآءِ''(1)

اِس کے علاوہ بھی قرآن شریف میں بہت سی آیات ایسی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان جتنا زیادہ متّقی و پرہیز گار رہتا ہے اتنا اللہ تعالیٰ کی طرف سے اُس پر فضل ہوتا ہے اور زمین وآسمان کی برکتیں اُس پر نازل ہوتی ہیں اور وہ غریب ہو کر کسی کا محتاج نہیں رہتا لیکن اس کے برعکس ہم دیکھتے ہیں کہ جو جتنا متقی و پرہیز گار رہتا ہے اتنا غریب محتاج ہوتا ہے یہ کیا ماجرا ہے۔ قرآن شریف کی ان آیات کی روشنی میں نیک صالح بندوں کی معاشی بدحالی کو دیکھ کر غیر مسلموں کو اسلام پر اعتراض کرنے کا موقع مل جاتا ہے کہ اسلام ہی مسلمانوں کے زوال کا اصل سبب ہے۔ (مَعَاذَاللّٰهِ)

عرصہ ایک سال سے میں ماہنامہ آوازِ حق میں شائع ہونے والا **''اسباب زوال اُمت اور اُن کا علاج''** مضمون پڑھ رہا ہوں لیکن اس میں بھی اب تک اس مشکل کا کوئی جواب شائع نہیں ہوا۔ مہربانی کر کے اس پر توجہ دی جائے اور اچھا ہوگا کہ **''اسباب زوال اُمت اور اُن کا علاج''** کے جاری مضمون میں اسے بھی شامل کیا جائے۔

السائل......ریٹائرڈ صوبیدار محمد رمضان 356/5 محلّہ اعوانان پنڈی گھیپ

بِسمِ اللّٰهِ الرَّحمٰنِ الرحیم

سائل ہٰذا کا یہ کہنا کہ آوازِ حق میں شائع ہونے والا مضمون **''اسباب زوال اُمت اور اُن کا علاج''** میں اس اشکال کا جواب شائع نہیں ہوا، خلاف حقیقت ہے بلکہ آج دم تحریر ہٰذا 2003-7-22 سے دو سال قبل اس کا تسلی بخش اور تفصیلی جواب **''اسباب زوالِ اُمت''** کے مضمون میں شائع ہو چکا ہے یہ الگ

بات ہے کہ سائل ہٰذا کی نظر سے آوازِ حق کے وہ شمارے نہیں گزرے ہوں گے جن میں یہ شائع ہوا تھا بہر حال یہاں پر آوازِ حق کے دو سال قبل کے شماروں میں شائع شدہ تفصیلی جواب کے خلاصہ کو سائل ہٰذا کے مذہبی جذبات کی تکمیل اور عام مسلمانوں کی آگاہی کے لیے بیان کرنے پر اکتفا کرتا ہوں وہ یہ ہے کہ اس اشکال کے پیدا ہونے کی اصل وجہ مذکورہ آیت کریمہ یا اس جیسے دیگر نصوص شرعیہ کی بابت کج فہمی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "اٰمَنْتُ بِـاللّٰهِ" پڑھنے اور نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ جیسے چند احکام شرعیہ کی ادائیگی کرنے والوں کو مؤمن و متقی قرار دے کر اُن پر زمین وآسمان کی نعمتیں کھول دینے کا وعدہ کیا ہے حالاں کہ نظام مصطفیٰ ﷺ کے حوالہ سے قرآن شریف کی مذکورہ آیت کریمہ کا یہ مفہوم لینا درست ہوسکتا ہے نہ اس معنی ومفہوم میں قرآن وحدیث میں کوئی اور نص کہیں موجود ہے۔ اس قسم نصوص کو مذکورہ بدفہمی پر محمول کرنے کا منطقی نتیجہ اسلام کی بدنامی کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے اب دیکھنا اس بات کو ہے کہ اسلام کے ناداں دوستوں کی غالب اکثریت اس خطرناک غلط فہمی میں مبتلا کیوں ہوئی؟ جس کے نتیجہ میں اغیار کو اسلام پر اعتراض کرنے کا موقع مل رہا ہے۔

تو ہماری فہم کے مطابق اس کی وجہ یہ ہے کہ ان حضرات نے اس قسم آیات واحادیث کے جملہ اجزاء کی تحقیق وتجزیہ کئے بغیر سرسری نظریہ قائم کیا ہوگا ورنہ قرآن فہمی کے لیے جملہ شرائط اور قرآن شریف کی جامعیت سمیت اُسوۂ حسنہ سیّد الانام ﷺ جو اصل تفسیر ہے کو پیش نظر رکھ کر اگر ان میں غور کیا جاتا تو اس غلط فہمی میں مبتلا ہونے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔ مثال کے طور پر سورۃ اعراف کی مذکورہ آیت نمبر 96 میں جملہ انسانوں کی اجتماعی زندگی کے زمینی وآسمانی نعمتوں سے مستفیض ہونے کا دارومدار ایمان وتقویٰ کی صفتوں پر رکھا گیا ہے کہ وہ اگر اپنی اجتماعی زندگی کو اِن دونوں صفتوں پر استوار کریں گے، زمین وآسمان کی نعمتوں سے بھی مستفیض ہوسکیں گے یعنی انسانوں کی اجتماعی زندگی کے ایمان وتقویٰ پر استوار ہونے کو ملزوم وسبب اور زمین وآسمان کی نعمتوں کی شکل میں زندگی کی جملہ آسائشوں کے حصول کو اس کا لازمہ ومسبب قرار دیا گیا ہے جو جملہ شرطیہ کے دونوں حصوں کے باہمی ارتباط کا منطقی نتیجہ ہوتا ہے۔

ایسے میں اس آیت کریمہ کے شرعی مفہوم ومقصد کو سمجھنے کے لیے اس میں موجود مندرجہ ذیل چیزوں کو سمجھنا ناگزیر ہے؛

- ○ شریعت کی زبان میں ایمان کے مفہوم واقسام کیا ہیں؟
- ○ یہاں پر کون سی قسم مراد ہو سکتی ہے؟ ○ تقویٰ کا شرعی مفہوم واقسام کیا ہیں؟
- ○ یہاں پر تقویٰ کی کون سی قسم مراد لی جا سکتی ہے؟
- ○ یہاں پر اِن دونوں صفتوں کا باہمی تعلق وارتباط کس نوعیت کا ہے تا کہ بتقاضاً عطف اتحاد حکمی کے ساتھ مغایرت کا مفہوم بھی واضح ہو سکے۔
- ○ زمینی وآسمانی نعمتوں کی شکل میں جملہ آسائشوں کے حصول کو جو اِن دونوں کے مجموعہ کا لازمہ قرار دیا گیا ہے اُس کی نوعیت کیا ہے؟

بس اِن چھ (6) باتوں کو قرآن وحدیث اور اُسوۂ حسنہ سید الانام ﷺ کی روشنی میں سمجھنے کے بعد آیت کریمہ کا حقیقی مفہوم آپ ہی واضح ہو جاتا ہے تو آئیں دیکھتے ہیں کہ اِن کے حقائق کیا ہیں۔

ایمان کا مفہوم:۔ ایمان کے شرعی مفہوم سے متعلق مختلف اہل اسلام کی تعبیرات میں تغیر کے باوجود انجام کار اس بات میں کسی بھی قابل ذکر مسلک کو اختلاف نہیں ہے کہ شریعت کی زبان میں ایمان کا مفہوم **"هُوَ التَّصْدِيْقُ بِجَمِيْعِ مَاجَآءَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَام اِجْمَالًا فِيْمَا عُلِمَ اِجْمَالًا وَتَفْصِيْلًا فِيْمَا عُلِمَ تَفْصِيْلًا"**، یعنی رسول اللہ ﷺ کے لائے ہوئے جملہ احکام پر یقین کرنا۔ جن کا علم اِجمال کے درجہ میں حاصل ہو اُن کے ساتھ تصدیق ویقین بھی اِجمال کے درجہ میں ہو اور جن کے ثبوت کا علم تفصیل کے ساتھ ہو اُن پر تصدیق ویقین بھی تفصیل کے ساتھ ہو۔ اس کے مظاہر میں بعض وہ قسمیں ہیں جن کے آثار وثمرات کا ظرف ذہن سے خارجی جوارح مثلاً ہاتھ پاؤں اور زبان میں ظہور نہیں ہوتا بعض وہ ہیں جن کا خارجی ظہور صرف اقرار باللسان کی حد تک ہو جاتا ہے ایمان کی یہ دونوں قسمیں اگر چہ بالترتیب نجات اُخروی یا خلود فی النار سے خلاصی اور مسلمانوں کے زمرہ میں شمار ہو کر احکام اسلام

کے اُن پر جاری ہونے کے موجب بن سکتی ہیں لیکن عملی زندگی میں ان کے آثار ونتائج اور متقضیات وکردار نہ ہونے کی وجہ سے مسلمان کہلانے والوں کی اجتماعی زندگی کی کامیابی وترقی میں اِن کا کوئی دخل وعمل نہیں ہوتا جبکہ شریعت کی نگاہ میں وہی ایمان مطلوب ومقصود ہوتا ہے جو اہل ایمان کی اجتماعی زندگی کو بامِ عروج تک پہنچانے کا موجب بن سکے جو مستقبل کی ضمانت ہوسکے جو اپنوں کے لیے باعث امن وراحت، دوسروں کے لیے باعث کشش ودعوت ہوسکے اور صراط مستقیم پر چلنے کے فطری تقاضوں کی عملی مثال بن سکے اِسی وجہ سے قرآن شریف میں اِن دونوں قسموں کے ساتھ متصف مسلمان کہلانے والوں کے اس ایمان کو اجتماعی زندگی کی ترقی وعروج کے لیے ناکافی قرار دے کر عملی ایمان اپنے اندر پیدا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

”اَلَمْ یَاْنِ لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْ تَخْشَعَ قُلُوْبُهُمْ لِذِكْرِ اللّٰهِ“ (2)

یعنی احکام شرعیہ کی حقانیت پر یقین کر کے زبان سے اس کا اظہار کرنیوالے مسلمانوں کے لیے اسکے مطابق عمل کرنیکا وقت کیا نہیں آیا؟ سابقہ اہل کتاب کے منہ بولے مومنوں کی طرح بے عمل ہونے سے بچ کر اقرار باللسان وتصدیق بالقلب کے عملی تقاضوں کو یہ کب پورا کرینگے؟

نیز فرمایا؛

”یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَالْكِتٰبِ الَّذِیْ نَزَّلَ عَلٰی رَسُوْلِهٖ وَالْكِتٰبِ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ“ (3)

یعنی رسول اللہ ﷺ کے لائے ہوئے احکام کی حقانیت پر اظہار یقین کر کے خود کو مسلمان کہلانے والوں کو چاہئے کہ اللہ کے واضح احکام پر عملی ایمان کا مظاہرہ کرنے کے ساتھ سیرۃ رسول ﷺ پر اور جملہ احکام قرآن کے ساتھ سابق کتب سماویہ کے ناقابل تبدیل احکام پر بھی عملی ایمان کا مظاہرہ کریں ورنہ اقرار باللسان وتصدیق بالقلب کے عملی تقاضوں کے برخلاف زندگی گزارنے والوں کو دنیوی ترقی کے حوالہ سے بے مرادی کے سوا اور کچھ بھی ہاتھ نہیں آئے

گا۔

اقرار باللسان وتصدیق بالقلب والا ایمان کے تقاضوں سے خالی ایمان پر ناراضگی کا اظہار فرماتے ہوئے واضح الفاظ میں عملی ایمان کے مطلوب ومقصود ہونے کا اعلان فرمایا؛

''یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْالِمَ تَقُوْلُوْنَ مَالَاتَفْعَلُوْنَ o کَبُرَ مَقْتًا عِنْدَاللّٰہِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَالَا تَفْعَلُوْنَ ''(4)

اِسی طرح ''مَن غَشَّنَا فَلَیْسَ مِنَّا ''اور''مَنْ لَّمْ یَھْتَمَّ بِاَمْرِ الْمُسْلِمِیْنَ فَلَیْسَ مِنْھُمْ ''جیسی درجنوں احادیث طیبہ کا مفاد بھی یہی ہے کہ شریعت کی نگاہ میں مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کے عروج و ترقی کے لیے جس ایمان کی ضرورت ہے وہ عملی ایمان ہے جس میں اقرار باللسان وتصدیق بالقلب کے جملہ تقاضوں پر عمل کیا جائے۔ جو اجتماعی وتمدنی زندگی کے نگران اور سیاسی مقتدرہ کا صادق الایمان ہوئے بغیر ممکن نہیں ہے۔

تقویٰ کا مفہوم:۔ تقویٰ کے شرعی مفہوم کی تعبیر قرآنی آیات اور سیرۃ طیبہ کی روشنی میں جملہ اہل اسلام سے اس طرح منقول ہے ''ھُوَ الْاِتْیَانُ بِمَایَنْبَغِیْ وَالْاِجْتِنَابُ عَمَّالَا یَنْبَغِیْ'' تو ظاہر ہے کہ اللہ کی نگاہ میں قابل عمل کاموں پر عمل کرنا اور قابل اجتناب باتوں سے اجتناب کرنا ہر جگہ ایک جیسا نہیں ہوتا بلکہ اِس کے مصادیق ومظاہر کے مابین زمین وآسمان کا فرق ہے جس کا کم سے کم درجہ شرک سے بچ کر اللہ کی توحید اپنے اندر پیدا کرنا ہے اور اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ زندگی کے جملہ لمحات کو نفس اَمّارہ کی خواہشات سے بچا کر رضاء مولیٰ پر قربان کرنا ہے اس طرح سے اس کے فرد اعلیٰ واسفل کے مابین بے شمار انواع واقسام پائے جاتے ہیں جنہیں اُن کے اپنے اپنے مراتب کے مطابق تقویٰ کے متوسط درجات کہا جاسکتا ہے۔

سورۃ اعراف کی مذکورہ آیت نمبر 96 سمیت قرآن وحدیث کے جن جن مقامات پر تقویٰ کو ایمان کے ساتھ اکٹھا ذکر کرنے کے بعد اِن دونوں کے مجموعہ کو اہل ایمان کی اجتماعی ترقی وعروج کا سبب قرار دیا

گیا ہے یا اس پر زمین وآسمان کی نعمتوں کا استحقاق بتایا گیا ہے یا اسے مستقبل کی ضمانت قرار دیا گیا ہے اُن تمام مقامات پر اِس کا فردِ اعلیٰ ہی مراد ہو سکتا ہے کہ زندگی کے جملہ لحات میں نفس امارہ کے علی الرغم رضاءِ مولیٰ کو پیش نظر رکھنے کی ترغیب دی جاتی ہے جس میں فرق آنے کی صورت میں اُسی تناسب سے اہل ایمان کی اجتماعی زندگی میں تنزل وکمی آنے کی ترھیب کی جاتی ہے۔ ورنہ اگر اِن تمام مقامات پر تقویٰ کا فردِ کامل اور اعلیٰ سے اعلیٰ وصف اپنے اندر پیدا کرنے کی ترغیب مراد نہ ہوتو پھر اُس سے کم کسی بھی رُتبے کا تقویٰ مراد لینا درست ہو سکتا ہے نہ فردِ ادنیٰ مراد لینا صحیح ہوگا کیوں کہ فردِ ادنیٰ اِن تمام مقامات میں لفظ ''اٰمَنُوْا'' کے اندر آچکا ہے اُس کے بعد تقویٰ کے اس رُتبے کو اُس پر عطف کے طور پر ذکر کرنا تقاضاءِ عطف کے منافی ہے جو علم نحو وبلاغت کی رُو سے نا قابل قبول ہے اسی طرح درمیانی درجہ کی کوئی قسم بھی مراد نہیں لی جاسکتی ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح ہوگی۔ نیز ربِّ کریم اپنے صاحب استطاعت بندوں کو تقویٰ کے درجہ اعلیٰ میں دیکھنا پسند فرماتا ہے اور اِس عظیم رُتبے تک پہنچنے کی صلاحیت کے باوجود اس سے کم رُتبوں پر اکتفا کرنے کو پسند نہیں فرماتا، جیسے اللہ تعالیٰ ارشاد فرمایا؛

''یٰاَیُّھَاالَّذِیْنَ اٰمَنُو اتَّقُو االلّٰہَ حَقَّ تُقٰتِہٖ'' (5)

یعنی اللہ سے ایسا ڈرو جیسا اس سے ڈرنے کا حق ہے۔

نیز فرمایا؛

''فَاتَّقُو االلّٰہَ مَااسْتَطَعْتُمْ'' (6) یعنی اپنی استطاعت کے مطابق اللہ سے تقویٰ اختیار کرو۔

بات واضح ہے کہ اگر تقویٰ کی اعلیٰ قسم پر فائز ہونے کی استطاعت اِن میں نہ ہوتی تو اُنہیں کبھی بھی اس کا حکم نہ دیتا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی استطاعت سے زیادہ عمل کا ہرگز اُنہیں حکم نہیں دیتا جیسے فرمایا ''یُرِیْدُاللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَوَلَایُرِیْدُبِکُمُ الْعُسْرَ'' (7)

صفتِ ایمان اور صفتِ تقویٰ کا باہمی ارتباط وتقابل:۔

تقویٰ اپنے مذکورہ معنی ومفہوم کے اعتبار سے ایک طاقت، کمال اور ملکہ واستعداد ہے جس

کے ساتھ متصف ومحل انسان ہے یعنی انسان جیسے مکلّفین کو ہی متقی یا غیر متقی کہا جا سکتا ہے کسی اور کو نہیں یعنی کسی اور جانور کو یا کسی شجر وحجر کو متقی یا غیر متقی کہنا اس لیے درست نہیں ہے کہ وہ اِس کے محل ہی نہیں ہیں جبکہ ایمان بمعنی اقرار باللسان وتصدیق بالقلب جو تقویٰ سے خالی ہو اس طاقت وکمال کا عدم ہے اگر چہ اس کا محل بھی انسان ہی ہے یعنی انسان جیسے مکلّفین کے ماسوا کسی اور جانور یا کسی شجر وحجر کو مؤمن غیر متقی، بے تقویٰ مؤمن یا صفت تقویٰ سے خالی مؤمن کہنا درست نہیں ہے کیوں کہ وہ اس کے محل ہی نہیں ہیں۔ گویا تقویٰ اور ایمان بلا تقویٰ کے مابین منطقی اصطلاح کے مطابق عدم ملکہ کا تقابل ہے جیسے علم وجہل، دیکھنے اور اندھے پن، یا سننے اور بہرے جیسے اوصاف کے مابین ہوتا ہے اور تقویٰ وایمان بمعنی اقرار باللسان وتصدیق بالقلب باتقویٰ کے مابین جو تعلق وارتباط ہے وہ تقابل تضایف کے قبیل سے ہے جس میں ان میں سے ہر ایک اپنے وجود وپہچان میں دوسرے کے وجود وپہچان پر موقوف ہوتا ہے یعنی باعمل ایمان کا وجود وپہچان تقویٰ کے بغیر ناممکن ہے اِسی طرح تقویٰ کا وجود وپہچان بھی باعمل ایمان کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ جس کی مثالی صورت میوہ دار درخت اور اس کے پھل کی ہے اِسی وجہ سے قرآن وحدیث میں جہاں بھی تقویٰ کے ساتھ یا اعمال صالحہ کے ساتھ اکٹھے ایمان کا ذکر آیا اُن سب جگہوں میں یہی پھلدار ایمان مراد ہے۔ جس کا وجود وپہچان بغیر اعمال صالحہ کے ممکن نہیں ہے۔

سورۃ اعراف کی مذکورہ آیت کریمہ میں زمین وآسمان کی نعمتوں کے عنوان سے جملہ آسائشوں کا انسانوں کی اجتماعی زندگی کے شامل حال ہونے کا مدار ایمان وتقویٰ کے جس مجموعہ پر بتایا گیا ہے اُن کے مابین سبب ومسبب کا تعلق ہے یعنی انسانوں کی اجتماعی زندگی جب بھی باعمل ایمان کی مظہر بن جائے یا بالفاظ دیگر یوں کہیئے کہ ایمان وتقویٰ کا مجموعہ بن کر ظاہر ہو جائے تب وہ زمین وآسمان کی نعمتوں، آسائشوں اور راحتوں وسہولتوں کو بھی اپنی طرف سمیٹنے کا سبب بن جاتی ہے۔

طبقات الارض واکناف السمٰوٰت میں دستِ قدرت سے ودیعت شدہ رُموز واسرار کے دریچوں کو کھول کر اُن سے متمتع ہونے کا ذریعہ بن جاتی ہے اور زمینی پیداوار سے لے کر بے شمار خزائن

الارض تک، فضائی لہروں سے لے کر اجسام علویہ تک اور سمندری عجائبات سے لے کر فوق السمٰوات تک انسان کے فائدہ کے لیے مقررہ حکمتوں کو عیاں کر کے اُن کے اوقات مرھونہ کے مطابق ''خَیرُ النَّاسِ مَنْ یَنفَعُ النّاس'' کا نمونہ بن جاتی ہے۔ جس کے نتیجہ میں ''رَبَّنامَا خَلَقتَ هٰذَا بَاطِلًا'' کے مظاہر کا چرچا ہو جاتا ہے تو پورہ معاشرہ امن و سکون کا گھوارہ بننے کے ساتھ ربّ النّاس جَلّ جلالہ کے ربّ العالمین ہونے کا بھی عملی ظہور ہو جاتا ہے۔

باقی رہا یہ سوال کہ سورۃ اعراف کی اس آیت کریمہ کا تعلق ہم نے انسانوں کی اجتماعی زندگی کی ترقی و عروج کے ساتھ بتایا ہے۔ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں جس ایمان و تقویٰ کے مجموعہ کو انسانوں کی ترقی و عروج کا سبب بتایا گیا ہے اُس کا فاعل و محل اور اُس کے ساتھ متصف ذات جو ہے وہ ایت کریمہ میں مذکور اہل القریٰ ہے۔

تو ظاہر ہے کہ القریٰ جمع معرف باللام مذکور ہوا ہے جو انسانوں کی جملہ آبادیوں کو شامل و محیط ہونے پر دلالت کرتا ہے ایسے میں اس آیت کریمہ کو انسانوں کی انفرادی زندگی پر چسپاں کرنا لسانِ قرآنی کے تقاضوں کی خلاف ورزی ہونے کی بنا پر نا قابلِ قبول و مردود ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا جس کے غیر فطری اور خلافِ حقیقت ہونے کا منطقی نتیجہ ہے کہ سُوفہم کی اس غلط روش کی بنا پر سوال نامہ میں مذکور اشکال پیدا ہوا۔ خشتِ اول کو اس کج بنیادی پر استوار کر کے ایک طرف مذہب دشمن قرآن شریف کو دنیوی ترقی کے منافی قرار دے کر خلق خدا کو گمراہ کر رہے ہیں تو دوسری طرف بیرونی دشمن اُسے زوال مسلم کا سبب قرار دے کر اسلام کی بدنامی کر رہے ہیں۔ اسے کہتے ہیں، بناء الغلط علی الغلط۔

ایسے میں مسلم معاشرہ کے اندر انفرادی طور پر کچھ صلحاء اور متقی و پرہیز گار شخصیات کا فقر و محتاجگی اور معاشی ابتری و تنگ دستی میں مبتلا ہونے کا سورۃ اعراف کی مذکورہ ایت کریمہ کے ساتھ کوئی تعلق ہے نہ اس قسم کی دوسری آیات و احادیث کے ساتھ بلکہ یہ ایک الگ مسئلہ ہے قرآن و حدیث کے دیگر نصوص میں اس کے بھی مختلف زاویوں سے فلسفہ بتایا گیا ہے یعنی ان سب میں تنگ دستی کی ایک ہی وجہ نہیں ہوتی بلکہ ہر

ایک کا پس منظر جدا جدا ہوتا ہے۔ بعض میں اُن کا امتحان و ابتلا مقصد ہوتا ہے جیسے فرمایا ''لَتُبۡلَوُنَّ فِی اَمۡوَالِكُمۡ وَاَنۡفُسِكُمۡ '' (آلِ عمران،186) بعض کو اس دُنیوی تنگ دستی میں مبتلا کرنے کی وجہ اُن کی کسی ایسی کمزوری و گناہ کی سزا دینا ہوتا ہے۔ جس کا علم اُس عالم الغیب والشہادۃ جل جلالہٗ سے پوشیدہ نہیں ہے تا کہ موت کے ذریعہ دارِ دُنیا سے دارِ آخرت کی طرف قلب مکانی ہونے سے پہلے ہی رَبّ النّاس جل مجدہ الکریم تنگ دستی کے اس صابن و پانی سے اُنہیں دھو کر صاف کرے۔ جیسے فرمایا ''وَمَآ اَصَابَكُمۡ مِّنۡ مُّصِیۡبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ اَیۡدِیۡكُمۡ وَیَعۡفُوۡا عَنۡ كَثِیۡرٍ '' (الشوریٰ،30) اور بعض میں ان کی اپنی کاہلی و بے محنتی کو دخل ہوتا ہے یا حصول معاش کے سلسلہ میں اپنی طرف سے پوری طرح محنت و لگن کے باوجود خاطر خواہ نتیجہ حاصل نہ ہونے کی بنا پر وہ فاقوں کی زندگی گزارنے پر مجبور ہو جاتے ہیں اس میں بھی حصول نتائج کے لیے ہوسکتا ہے کہ کچھ مخفی شرائط و اسباب یا مخفی رکاوٹیں ایسی ہوں جن کا بظاہر احساس نہیں ہوتا۔ بہر حال اِس کا جو بھی فلسفہ ہو یہ سب کچھ اُس صورت میں ہیں جب یہ صلحاء اپنی استطاعت اور ماحول کے مطابق حصول معاش کے لیے جدو جہد کرنے کے باوجود قلاّش و پسماندہ رہ جاتے ہوں ورنہ اگر توکل کے نام پر انجانے میں تعطّل کے شکار ہوں اور قائم اللیل و صائم النہار ہونے کو ہی اپنی مذہبی ذمہ داری سمجھ کر حصول معاش کے فریضہ سے بے اعتنائی برت رہے ہوں اور معاشی استحکام کے لیے قدم اُٹھانے کو مقصد حیات کے ساتھ متصادم سمجھنے کی بدفہمی میں مبتلا ہو کر اس سے ہچکچاتے ہوئے زندگی گزار رہے ہوں تو اِن تمام صورتوں میں یہ سب کچھ اُن کی اپنی بے محنتی کا منطقی نتیجہ و فطری محرومی ہے، جس کا الزام اسلام کو دینا اِنصاف سے خلاف ہے۔

اسلام نے تو دُنیاوی زندگی سے لے کر اُخروی زندگی تک کے جملہ شعبوں میں ترقی و عروج حاصل کر کے عزت کی زندگی اپنانے کے لیے محنت کرنے کو اصل الاصول قرار دے کر اپنے ماننے والے تمام انسانوں کو ہر شعبۂ حیات میں اُس کے مناسب حال قدم اُٹھانے، عمل کرنے اور اپنی قوت فکری و عملی کو حرکت دینے کی تاکید کی ہوئی ہے جیسے فرمایا؛

"وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی ○ وَاَنَّ سَعْيَهٗ سَوْفَ يُرٰی ○ ثُمَّ يُجْزٰىهُ الْجَزَآءَ الْاَوْفٰی" (8)

یعنی انسان کو اپنے عمل کے سوا اور کچھ نہیں ملتا اور اس کے عمل کو عنقریب دیکھا جائے گا پھر اُسے پوری پوری جزا دی جائے گی۔

لیکن ہمیں یہاں پر بھی افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ان آیات کے مظاہر کو بھی ہمارے اکابر پرست حضرات کی غالب اکثریت چند مخصوص عبادات اور اُن کی اُخروی جزاؤں کے ساتھ خاص ہونے کی تبلیغ کر کے سادہ لوح مسلمانوں کو معاشی استحکام کے موجب بننے والے کاموں سے نکال رہی ہے جبکہ ان آیات میں اس بے محل تخصیص کا قطعاً کوئی اشارہ تک موجود نہیں ہے نہ کسی مرفوع حدیث میں اس پر کوئی دلیل موجود ہے اس کے باوجود محض اس بنا پر کہ سلف صالحین میں کچھ حضرات نے اِن کے عام مفہوم کے ماتحت جزئیات وافراد میں سے کسی خاص مصلحت کے مطابق اسے ذکر کیا تھا تو ان کی تقلید میں منجمد ہو کر یہ بھی تقریروں سے لے کر تحریروں تک اور محراب و منبر سے لے کر اسلامی درسگاہوں تک ہر جگہ اس کا تاثر پھیلا رہے ہیں جو بالیقین اللہ تعالیٰ کی طرف سے مسلمانوں کو دی گئی عمومی ترغیب وترھیب کی خلاف ورزی ہے کیوں کہ اِن آیات میں بھی سورۃ اعراف کی آیت نمبر 96 کی طرح اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو زندگی کے کسی بھی مرحلہ میں چاہے وہ دنیوی زندگی کے مختلف مراحل وگوشے ہوں یا اُخروی زندگی کے لامتناہی مراحل ہوں اپنی طرف سے مقرر کردہ نعمتوں کے مستحق ہو کر عزت وآسائش کی زندگی حاصل کرنے کے لیے ایک طریقہ، لائحہ عمل وفارمولا اور ایک نسخہ بتایا ہے جس پر عمل کرنے والا چاہے مسلم ہو یا غیر مسلم اِن نعمتوں کے مستحق ہو کر اپنی زندگی کو پرسکون و پرآسائش بنا سکتا ہے کیوں کہ اس نسخہ کی افادیت میں مسلم وغیر مسلم کی کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ یہ سب کے لیے یکساں مفید ہے فرق صرف اتنا ہے کہ غیر مسلم کا اُس کے ثمرات سے مستفیض ہونے کا دورانیہ صرف اور صرف یہی دنیوی زندگی ہے اس کے بعد ایمان کا جوہر نہ ہونے کی وجہ سے اُخروی کامیابی سے وہ محروم ہو جاتا ہے جبکہ

مسلم اپنے اندر موجود دولت ایمان کی برکت سے اس دُنیا میں بھی اور مرنے کے بعد اُس غیر متناہی ظرف حیات میں بھی اپنے ان دنیوی اچھے کاموں کے ثمرات سے ایسا ہی مستفید رہتا ہے جیسے نماز ،روزہ کی طرح خالص عبادات کے ثواب سے مستفید رہتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ غیر مسلم دانشوروں نے پھر اُن میں بھی بالخصوص یورپ وامریکہ کے غیر مسلموں نے قرآن شریف کے بتائے ہوئے اس نسخہ کو استعمال کر کے اقوام عالم کی صفوں میں ترقی یافتہ قرار پائے جبکہ مسلم زعماء بے محل اکابر پرستی کی تقلید جامد کے حصار میں محصور ہو کر پوری اُمت مسلمہ کو زوال کے اندھیرے غار میں دھکیل دیا۔

مسلمانوں کے لیے رونے کا مقام ہے کہ اغیار نے ان کی اس منبع ہدایت کتاب سے اِس راز کو سمجھ کر فرمان نبوی ﷺ ''اَلْیَدُ الْعُلْیَا خَیْرٌ مِّنَ الْیَدِ السُّفْلٰی'' کے مظہر بنے ،بالا دست بنے ،دنیوی زندگی کی حد تک معزز و سر بلند بنے جبکہ مسلم زعماء اُس کے جائز وارث ہونے کے باوجود اُس کے لامحدود علوم ومعارف کو محدود کر دیا ،اُس کے کلی ودائمی اصولوں کو انسانی زندگی کی بڑھتی ہوئی ارتقائی تقاضوں کے مطابق رہنما بنانے کی بجائے اسلاف کے اپنے ماحول ورجحان طبع کے مطابق بتائے ہوئے معدودی چند مفہومات ومعانی میں منحصر کر کے اُمت مسلمہ کو دوچار بزوال کر دیا۔کوئی اعتراف کرے یا نہ کرے میری تحقیق کے مطابق احکام اسلام سے متعلق پیدا ہونے والے اندرونی شکوک وشبہات ہو یا بیرونی اعتراضات یہ سب کج فہمی کی پیداوار ہونے کی وجہ سے بناء الغلط علی الغلط کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔سائلِ ہٰذا کا پیش کردہ اشکال بھی اِسی سلسلہ کی ایک کڑی تھی جس کے ازالہ کے لیے اپنی استطاعت کے مطابق جو کچھ مجھ سے ہو سکا ،پیش کر دیا۔

اَللّٰھُمَّ اَنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ ھٰذَا جُھْدُ الْمُقِلِّ لِحَقِّ کَلَامِکَ عَلَیَّ فَتَقَبَّلْهُ مِنِّیْ لِدُنْیَائِیْ وَعُقْبَائِیْ

وَاَنَا الْعَبْدُ الضَّعِیْفُ......پیر محمد چشتی

☆☆☆☆☆

حوالہ جات

(1) الاعراف،96

(2) الحدید،16

(3) النساء،136

(4) الصف،3-2

(5) آل عمران،102

(6) التغابن،16

(7) البقرہ،185

(8) النجم،41-39

☆☆☆☆☆

وقتِ مغرب اور عشاء کے صحیح اوقات

میرا سوال یہ ہے کہ شمارہ مارچ باب الاستفسارات میں وقت مغرب اور وقت عشاء کے داخل ہونے سے متعلق میرے جن سوالات کا جواب دیا گیا ہے وہ اپنی جگہ درست لیکن اُس میں مندرجہ ذیل باتوں کو واضح نہیں کیا گیا ہے۔

○ اگر کوئی شخص سورج کے مکمل غروب ہونے میں یقین ہوئے بغیر محض شک کی بنا پر روزہ افطار کرے اور بعد میں معلوم ہو کہ اُس نے ٹھیک کیا ہے تو اُسکا کیا حکم ہے آیا اُسکی افطاری صحیح ہوئی یا نہیں؟

○ کیا اذان مغرب، نماز مغرب اور روزہ افطار کرنے کا وقت ایک ہے؟ یا اُن میں کوئی فرق ہے؟

○ کوئی شخص کسی ضروری کام پر جانے کی مجبوری کی وجہ سے صبح صادق کے طلوع ہونے میں غالب گمان ہونے پر ہی نماز فجر پڑھ کر کام پر چلا گیا بعد میں معلوم ہوا کہ اُس کا گمان درست تھا تو اُس کی پڑھی گئی نماز درست ہوگی یا نہیں؟

○ روزہ افطاری میں تعجیل کے استحباب کو چھوڑ کر جو لوگ چار پانچ منٹ کی یا دس پندرہ منٹ کی تاخیر سے روزہ کھولتے ہیں یا نماز و اذان مغرب اتنی تاخیر سے دیتے ہیں اُن کا کیا حکم ہے آیا وہ گناہ گار ہوتے ہیں یا نہیں؟

○ جو لوگ شفق احمر پر عمل کر کے مغرب سے ایک گھنٹہ یا سوا گھنٹہ گزر جانے کے بعد اذان عشاء دیتے ہیں یا نماز عشاء پڑھتے ہیں کیا اُن کی اذان و نماز حنفی مذہب کے مطابق جائز ہوتی ہے یا نہیں؟

تفسیر روح المعانی اور مالا بُدّ منہ کے حوالہ سے جو لوگ امام ابوحنیفہ کا شفق ابیض والا قول سے رجوع کرنے کا جو فتویٰ دیتے ہیں جس کے مطابق مغرب سے گھنٹہ یا سوا گھنٹہ گزر جانے کے بعد اذان عشاء دیدیتے ہیں کیا اُن کی اذان و نماز جائز ہوتی ہے؟

المستفتی:۔ قاری رحمت اللہ قادری، پیش امام جامع مسجد چوہدریاں، جہلم شہر

سوال نمبر 1 کا جواب یہ ہے کہ روزہ افطار کرنا بجائے خود عبادت ہے۔جس کے لیے شرعی وقت سورج کے مکمل اور واقعی غروب ہونے پر یقین حاصل ہونے کے بعد مقرر ہے اور کوئی بھی موقت عبادت اپنے وقت کے داخل ہونے پر یقین ہونے سے قبل یا شک کی بنا پر کبھی درست نہیں ہوتی لہٰذا مذکورہ صورت میں بھی افطاری صحیح نہیں ہے اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ وقت مغرب کے داخل ہونے پر یقین حاصل ہونے تک ہر روزہ دار کو اپنا روزہ قائم رکھنا فرض ہے۔جس کی خلاف ورزی کرنے کی بناء پر مذکورہ شخص نے اپنا روزہ خود اپنے ہاتھ سے ضائع کیا۔ بعد میں اُس کا شک یقین میں بدلنا یا خلاف یقین ہونا اس سلسلہ میں یکساں ہیں کیوں کہ دن کے مکمل ختم ہونے اور رات کے داخل ہونے یعنی سورج کے مکمل غروب ہونے پر یقین ہونے تک روزہ میں رہنا جو اُس پر اللہ تعالیٰ کے فرمان ''ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الـلَّيْـلِ '' کے مطابق فرض تھا اُس کی خلاف ورزی ہونے کی بناء پر بہر تقدیر روزہ فاسد ہوا۔ فتاویٰ ردالمحتار میں ہے؛

''فَلَوْشَکَّ فِي دُخُولِ وَقْتِ الْعِبَادَة فَاَتَى بِهَا فَبَانَ اَنَّهُ فَعَلَهَا فِي الْوَقْتِ لَمْ يَجْزِه''(1)

یعنی اگر کسی شخص کو کسی عبادت کے مقررّہ وقت کے داخل ہونے میں شک ہو پھر بھی اُس نے اُسے ادا کیا جس کے بعد معلوم ہوا کہ اس نے صحیح وقت میں ادا کیا تھا تو وہ عبادت جائز نہیں ہوگی۔

سوال نمبر 2 کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تینوں عبادات کا وقت ایک ہے یعنی سورج کے واقعۃً مکمل غروب ہونے پر یقین حاصل ہوجانے کے بعد کا وقت ان تینوں کے لیے شرعی وقت ہے۔ عینی شرح بخاری میں ہے؛

''اَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى اَنَّهُ اِذَاحَلَّتْ صَلٰوةُ الْمَغْرِبِ فَقَدْحَلَّ الْفِطْرُ لِلصَّائِمِ فَرْضًا وَتَطوعًا''(2)

اس سے قبل یا اُس میں شک ہونے کی صورت میں یا غالب گمان ہونے کی صورت میں مذکورہ عبادات میں سے کوئی ایک بھی جائز نہیں ہے فرق صرف اتنا ہے کہ اذان ونماز دونوں سے پہلے روزہ افطار کرنا مسنون طریقہ ہے۔ اِسی طرح اذان بھی نماز سے پہلے دینا مسنون ہے ورنہ ترتیب کے ٹوٹ جانے کے بعد اَذان جائز نہیں ہوگی کیوں کہ اُس کا مقصد فوت ہوتا ہے لیکن نماز کا فریضہ پہلے اَذان دیئے بغیر بھی ادا ہو جاتا ہے اور جن جگہوں میں مسجد کی اذان سننے کے بعد روزہ افطار کرنے کا رواج ہو وہیں پر نمازوں کی ذمہ داری مؤذّن پر عائد ہونے کی طرح تمام روزہ داروں کی ذمہ داری بھی مؤذّن پر ہی عائد ہوتی ہے۔ لہٰذا دن کے مکمل ختم ہونے اور رات کے داخل ہونے یا سورج کے مکمل غروب ہونے پر یقین ہوجانے کے بعد اذان دینے کی مسئولیت کو جاننا روزہ رکھنے کی فرضیت کی طرح ہی اُس پر فرض ہے جیسے متواتر المعنیٰ حدیث میں ارشاد ہوا ہے؛

''کُلُّکُمْ مَسْئُوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهٖ'' (3)

یعنی تم میں سے ہر شخص سے اُس کے متعلقہ ذمہ داری کی بابت پوچھا جائے گا۔

بالخصوص مساجد کے اماموں اور مؤذِنوں کی ذمہ داریوں کے متعلق مرفوع حدیث میں ارشاد ہوا ہے؛

''اَلْاِمَامُ ضَامِنٌ وَالْمُؤَذِّنُ مُؤْتَمِنٌ'' (4)

یعنی مسجد کا امام اپنے مقتدیوں کی نمازوں کا ضامن ہے اور مؤذن اوقات مقرّرہ کے مطابق اذان دینے پر امانتدار ہے۔

گویا اس حوالہ سے نمازیوں سے لے کر جملہ روزہ داروں تک سب اُسے امانت دار سمجھ کر اُس کی آواز پر اعتماد کر کے نماز کے لیے آتے ہیں اور روزہ کھولتے ہیں۔

سوال نمبر 3 کا جواب پہلے سوال کے جواب کی طرح ہے یعنی وقت کے داخل ہونے کے غالب گمان پر پڑھی گئی کوئی بھی نماز درست نہیں ہوتی لہٰذا صبح صادق کے طلوع ہونے یا نماز فجر کے وقت داخل ہونے کے غالب گمان پر پڑھی گئی نماز فجر بھی اِسی اُصولِ مسلّمہ کے مطابق ناجائز ہے۔ جس کا حوالہ

سوال اوّل کے جواب میں بیان ہو چکا ہے۔

سوال نمبر 4 کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ جان بوجھ کر اتنی تاخیر کرتے ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں ہیں یا وہ رات کے حصّہ کو روزہ میں شامل کرنے کو عبادت اور روزہ کا جز و سمجھ کر ایسا کرتے ہیں یا اس عقیدہ کے بغیر محض احتیاط کی بنا پر کرتے ہیں۔ پہلی صورت میں تو وہ بالیقین گناہ گار و معصیت کار ہیں کیوں کہ وہ بدعت کار ہیں اور شریعت مقدسہ کی روشنی میں ہر بدعت کار گناہ گار و معصیت کار ہوتا ہے۔ انہیں تبلیغ کر کے راہ راست پر لانے کی کوشش علماء حق پر فرض ہے۔ اس سلسلہ میں متواتر المعنی حدیث ہے؛

''مَنْ اَحْدَثَ فِی اَمْرِنَا مَالَیْسَ مِنْهُ فَهُوَرَدٌّ''

یعنی جس نے بھی ہمارے دین میں عبادت وثواب کے طور پر کوئی ایسا کام کیا جو دین کا حصّہ نہیں ہے تو وہ مردود ہے۔

نیز فرمایا؛

''كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِی النَّارِ''(5)

یعنی ہر بدعت گمراہی ہے اور ہر گمراہی دوزخ کی آگ میں جائے گی۔

اور دوسری صورت میں پھر دو شکلیں ہو سکتی ہیں۔ **پہلی شکل** کبھی کبھی کسی مخصوص حالات کی وجہ سے سورج کے مکمل غروب ہونے کے حوالہ سے شک یا احتیاط کی بنیاد پر ایسے کرتے ہو تو اس میں گناہ کی کوئی وجہ نہیں ہے بلکہ احتیاط فی العبادۃ ہونے کی بنا پر موجب ثواب ہے۔ نیز تعجیل فی الافطار اور تاخیر فی الافطار کے حوالے سے صحابہ کرام سے جو اختلاف حدیث کی کتابوں میں منقول ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ جلدی افطار فرمایا کرتے تھے جبکہ حضرت ابوموسیٰ اشعری دیر کیا کرتے تھے۔ جیسے مشکوٰۃ شریف، کتاب الصوم، صفحہ 176 میں موجود ہے۔

بزرگوں کے اس اختلاف کو پیش نظر رکھ کر اگر کوئی شخص ایسا کریں تو اُسے احتیاط فی العبادہ کے سوا اور کچھ نہیں کہا جا سکتا ہے جس کے متعلق فقہائے کرام کا متفقہ اُصول ہے کہ اختلاف کی جگہ میں اُس صورت پر

عمل کرنا مستحب ہے۔جس میں اصل عبادت کا درست ہونا یقینی ہوتا ہو۔جیسے فتاویٰ ردالمختار میں فرمایا ہے؛

''مُرَاعَاةُ الْاِخْتِلَافِ مَنْدُوْبَةٌ''(6)

یعنی اسلاف کے اختلافات کوملحوظ خاطر رکھ کرعمل کرنا مستحب ہے۔

لیکن اس صورت میں تاخیر کی حد ستاروں کے جمگھٹ تک نہ پہنچنے پائے ورنہ روزہ وافطاری دونوں مکروہ تحریمی کے زمرہ میں شمار ہونگے کیوں کہ ستاروں کے جمگھٹ تک تاخیر کرنے کا ممنوع ہونا صریح نص کے مفاد ومدلول ہونے کی بنا پر محل اختلاف ہی نہیں ہے۔لہٰذا اگر کوئی شخص اس حد تک تاخیر کرے تو بالیقین اُس کا روزہ وافطاری دونوں مکروہ تحریم کے زمرہ میں شمار ہوں گے اور وہ صریح نصوص کی مخالفت کرنے کی بنا پر معصیت کار ہوگا تاہم اس کی یہ معصیت پہلی صورت کے بدعت کار کی معصیت سے بہت کم ہے اِس لیے کہ یہ معصیت محض عملی غلطی ہے جبکہ پہلی صورت کی بدعت کاری کی معصیت عملی غلطی ہونے کے ساتھ اعتقادی غلطی بھی ہے یا یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ پہلی صورت میں گناہ بدعت اعتقادی اور بدعت عملی کا مجموعہ ہے جبکہ دوسری صورت کی معصیت کاری صرف بدعت عملی ہے اور بدعت کا جرم ہر جرم ومعصیت سے زیادہ خطرناک ہے۔

دوسری شکل:۔اُس کا یہ تاخیری عمل اُس کی عمر بھر کا معمول ہو کہ بغیر کسی شرعی وجہ کے ایسا کرتا ہے چاہے اُسے احتیاط کا نام دیں یا مراعات الاختلاف کا یا کسی بھی نام سے تعبیر کرتا ہو بہر حال فقہ حنفی کی روشنی میں اس کا حکم یہ ہے کہ یہ عمل تعجیل فطر کے استحباب کی خلاف ورزی ہونے کی بنا پر مکروہ تنزیہ ہے اور ایسا کرنے والا شخص تعجیل کے ثواب استحباب سے محروم ہونے کے سوا کسی اور گناہ ومعصیت کا مرتکب نہیں ہے بشرطیکہ اُس کی یہ تاخیری عمل ستاروں کے جمگھٹ تک نہ پہنچتا ہو ورنہ گناہ گار ومعصیت کار ہوگا کیوں کہ ستاروں کے جمگھٹ ہونے تک تاخیر کرنا مکروہ تحریم ہے جیسے مندرجہ ذیل حدیث سے معلوم ہو رہا ہے؛

''عَنْ سَهْلِ ابْنِ سَعْدٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ لَاتَزَالُ اُمَّتِی عَلٰی سُنَّتِی مَالَمْ تَنْتَظِرْ بِفِطْرِهَا النُّجُوْمَ''

یعنی میری اُمت روزہ کی فضیلت وثواب کو میری سنت کے مطابق اُس وقت تک پائے گی جب تک ستاروں کے جمگھٹ ہونے تک روزہ افطاری کا انتظام نہ کریں۔

اسی قسم کی حدیثوں کے مفاد ومدلول کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے؛

''وَالَّذِی اقْتَضَتَهُ الْاَخْبَارُ کَرَاهَةَ التَّاخِیْرِ اِلٰی ظُهُوْرِ النُّجُوْمِ وَمَاقَبْلَه مَسْکُوْتٌ عَنْهُ فَهُوَعَلَی الْاِبَاحَةِ وَاِنْ کَانَ الْمُسْتَحَبُّ التَّعْجِیْلَ''(7)

یعنی روزہ افطاری میں تعجیل کے حوالہ سے جتنی حدیثیں ہیں اُن کا مقتضا ستاروں کے نکل آنے تک تاخیر کرنے کی کراہت ہے اور اُس سے پہلے تک تاخیر کرنے کا حکم اِن حدیثوں سے معلوم نہیں ہوتا بلکہ وہ مسکوت عنہ ہے تو وہ مباح ہی ہے اگر چہ تعجیل مستحب ہے۔

اس کے ساتھ مذکورہ جلد وصفحہ پر اُس مسکوت عنہ کا فقہی حکم بھی خارجی دلائل کی روشنی میں بایں الفاظ بیان کیا ہے؛

''اَنَّ الزَّائِدَ عَلَی الْقَلِیْلِ اِلٰی اشْتِبَاکِ النُّجُوْمِ مَکْرُوْهٌ تَنْزِیْهًاوَمَابَعْدَهُ تَحْرِیْمًا''

یعنی غروب آفتاب میں یقین ہونے کے بعد تعجیل فی الافطار مستحب ہونے کے باوجود تھوڑا بہت تاخیر کرنے سے کچھ فرق نہیں پڑتا اور زیادہ تاخیر ستاروں کے جمگھٹ ہونے سے قبل تک مکروہ تنزیہ ہے جبکہ اُس کے بعد تک تاخیر کرنا مکروہ تحریم ہے۔

مذکورہ حدیث کی روشنی میں اِن فقہی تصریحات کو دیکھنے سے حتمی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ سورج کے واقعۃً مکمل غروب ہونے میں یقین ہوجانے کے بعد افطاری میں جلدی کرنا مامور بہ، مستحب اور سنت ہونے کے باوجود چند منٹ تک تاخیر کرنا جسے عرف میں تاخیر نہیں سمجھا جاتا گناہ ہے نہ بدعت اور ستاروں کے جمگھٹ ہونے سے قبل تک اتنی تاخیر کرنا جسے عرف میں تاخیر کہا جاتا ہے مکروہ تنزیہ ہے جو

روزہ وافطاری دونوں کے ثواب میں فی الجملہ کمی کا سبب ہے اور ستاروں کے جمگھٹ ہونے تک تاخیر کرنا حدیث کے مفاد و مدلول کی خلاف ورزی ہونے کی وجہ سے محروم تحریم ہے جو روزہ وافطاری دونوں کے ثواب سے حرام کے قریب قریب محرومی کا سبب ہے۔ ان چاروں صورتوں کے مذکورہ احکام پر فقہی دلیل بالترتیب اس طرح ہیں۔

○ **شرعی حکم:**۔ غروب آفتاب میں مکمل یقین ہو جانے کے بعد افطاری میں جلدی کرنا مستحب ہے۔

صغریٰ:۔ اِس لیے کہ یہ ترغیب شرعی پر عمل کرنا ہے۔

کبریٰ:۔ اور ہر ترغیب شرعی پر عمل کرنا مستحب ہوتا ہے۔

حاصلِ استدلال:۔ لہٰذا یہ بھی مستحب ہے۔

○ **شرعی حکم:**۔ غروب آفتاب پر یقین ہو جانے کے بعد از روئے احتیاط افطاری کرنے میں چند منٹ کی تاخیر کرنا جسے عرف میں تاخیر نہیں سمجھا جاتا استحباب تعجیل کے ثواب میں شمار ہو کر باعث ثواب ہے۔

صغریٰ:۔ اِس لیے کہ یہ اوّل وقت میں افطاری کرنا ہے۔

کبریٰ:۔ اور اول وقت کی ہر افطاری استحباب تعجیل کے ثواب میں شمار ہو کر باعث ثواب ہوتا ہے۔

حاصلِ استدلال:۔ لہٰذا یہ بھی استحباب تعجیل کے ثواب میں شمار ہو کر باعث ثواب ہی ہے۔

○ **شرعی حکم:**۔ غروب آفتاب پر مکمل یقین ہو جانے کے بعد افطاری کرنے میں ستاروں کے جمگھٹ سے پہلے تک تاخیر کرنا جسے عرف میں تاخیر سمجھا جاتا ہے مکروہ تنزیہ ہے۔

صغریٰ:۔ اِس لیے کہ یہ ترغیب شرعی کے منافی عمل ہے۔

کبریٰ:۔ اور ترغیب شرعی کے ہر منافی عمل مکروہ تنزیہ ہوتا ہے۔

حاصلِ استدلال:۔ لہٰذا یہ بھی مکروہ تنزیہ ہے۔

○ **شرعی حکم:**۔ غروب آفتاب پر یقین حاصل ہونے کے بعد ستاروں کے جمگھٹ ہونے تک

افطاری کرنے میں تاخیر کرنا مکروہ تحریم ہے۔

صغریٰ:۔اِس لیے کہ یہ واجب العمل دلیل ظنی کے مقتضاء کے خلاف عمل ہے۔

کبریٰ:۔اور واجب العمل دلیل ظنی کے مقتضا کے برخلاف ہر عمل مکروہ تحریم ہوتا ہے۔

حاصلِ استدلال:۔لہٰذا یہ بھی مکروہ تحریم ہے۔

افطار کے حوالہ سے مذکورہ چاروں صورتوں کے فقہی احکام پر تفصیلی دلائل کو بیان کرنے کے ساتھ مناسب ہوگا کہ غروب آفتاب پر مکمل یقین ہونے سے پہلے روزہ کو قائم رکھنے کے فرض ہونے اور غروب آفتاب پر مکمل یقین کے بغیر غالب گمان یا شک پر افطاری کرنے کے حرام ہونے پر بھی فقہی دلیل نذر قارئین کردوں تو وہ بالترتیب یوں ہیں؛

○ شرعی حکم:۔مکمل غروبِ آفتاب پر یقین حاصل ہونے سے پہلے یا رات کے داخل ہونے پر یقین ہونے سے پہلے ہر روزہ دار کو اپنا روزہ افطار سے بچا کر قائم رکھنا فرض ہے۔

صغریٰ:۔اِس لیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ''ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ '' کے مطابق دلیل قطعی کا مفاد و مدلول حکم ہے۔

کبریٰ:۔اور دلیل قطعی کا ہر مفاد و مدلول حکم فرض ہوتا ہے۔

حاصلِ استدلال:۔لہٰذا یہ بھی فرض ہے۔

○ شرعی حکم:۔غروب آفتاب میں یا رات کے داخل ہونے میں کامل یقین حاصل ہونے سے قبل محض شک یا غالب گمان کی بنا پر روزہ افطار کرنا حرام ہے۔

صغریٰ:۔اِس لیے کہ یہ نص قطعی کے مفاد و مدلول کے منافی عمل ہے۔

کبریٰ:۔اور نص قطعی کے مفاد و مدلول کے منافی ہر عمل حرام ہوتا ہے۔

حاصلِ استدلال:۔لہٰذا یہ بھی حرام ہے۔

اس تفصیل کو سمجھنے والے جملہ حضرات بآسانی سمجھ سکتے ہیں کہ غروب آفتاب پر یقین ہونے کے بعد

روزہ افطار کرنے میں تعجیل کرنے کی دونوں استحبابی صورتوں یعنی غروب آفتاب کے بعد متصلاً اوّل حقیقی وقت میں افطار کرنے والے اور اُس کے پانچ چھ منٹ بعد اوّل اضافی وقت یا اوّل عرفی وقت میں افطار کرنے والے حضرات کے برعکس دس پندرہ منٹ بعد لیکن ستاروں کے جمگھٹ سے پہلے یا اس کے بھی بعد ستاروں کے جمگھٹ ہونے کے وقت افطار کرنے والے بالترتیب مکروہ تنزیہ و مکروہ تحریم کے مرتکب ہونے کے باوجود اُن سے اچھے رہتے ہیں جو غروب آفتاب پر یقین ہونے سے قبل محض شک یا غالب گمان کی بنا پر افطار کرتے ہیں کیوں کہ ان دونوں کا روزہ مکروہ ہونے کے باوجود ادا ہو جاتا ہے جبکہ بغیر یقین روزہ افطار کرنے والوں کا روزہ ہی فاسد ہو جاتا ہے، دن بھر کی محنت ضائع ہو جاتی ہے اور ثواب کی بجائے گناہ کھرا ہو جاتا ہے۔ (اَعَاذَنَا اللّٰہُ مِنۡہُ)

سوال نمبر 5 کا جواب یہ ہے کہ تفسیر روح البیان ہو یا روح المعانی یا کوئی اور بہر حال اس قسم غیر متعلقہ کتابوں پر فتویٰ کا دارومدار نہیں ہوتا بلکہ فتویٰ جاری کرنے کا دارومدار ہر مذہب کی کتب فتاویٰ میں لکھے ہوئے مسائل پر ہوتا ہے۔ لہٰذا اختلافِ مذاہب سے متعلقہ مسائل میں اس قسم کتب تفاسیر یا کتب تصوّف وغیرہ کا حوالہ دینا ذمہ دار اہل علم کا عمل نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ بات یہ ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ کی طرف شفق ابیض والا قول سے رجوع کرنے کا حوالہ صرف روح المعانی و روح البیان میں ہی نہیں بلکہ درجن سے زیادہ کتب فقہ کے اندر لکھا ہوا موجود پایا جاتا ہے جبکہ اس کے مقابلہ میں شفق ابیض والا قول پر تادم مرگ قائم و دائم رہنے کا حوالہ بھی فقہ حنفی کی درجنوں کتابوں میں پایا جاتا ہے۔

اِس قسم متضاد اقوال منقولہ کو دیکھ کر کسی بھی جانب محض نقل و حوالہ کی بنیاد پر فتویٰ نہیں دیا جا سکتا اِس لیے کہ فتویٰ دینے کے لیے قابل فہم وجہ ترجیح اور فطری اُصولوں کے مطابق خارجی دلائل کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔

حضرت امام ابو حنیفہ رَحۡمَۃُ اللّٰہِ تَعَالٰی عَلَیۡہِ کی طرف منسوب اِن متضاد اقوال کو خارجی دلائل اور فطری اُصولوں کی روشنی میں امام احمد رضا خان (جن کی فقاہت پر جملہ مکاتب فکر کے قابل ذکر علماء کرام کو بلا

نزاع اتفاق ہے) اوراشرف علی تھانوی جو دیو بندی مکتبہ فکر کا امام ہے۔ اِن دونوں حضرات نے امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق وقت عشاء داخل ہونے کے لیے وقت مغرب داخل ہونے کے بعد کم از کم ایک گھنٹہ تیس منٹ گزر جانے کو اوسط وقت بتایا ہے جن کے حوالہ جات بقید جلد وصفحہ اس سے پہلے ہم پیش کر چکے ہیں تو ظاہر ہے کہ موجودہ دور کے گھڑی سسٹم میں ایک گھنٹہ تیس منٹ جو کم از کم معیار وقت عشاء کے داخل ہونے کے لیے مقرر کیا گیا ہے یہ شفق ابیض پر ہی منطبق ہوتا ہے کیوں کہ شفق احمر کا وقت بہت کم ہوتا ہے ایک گھنٹہ تیس منٹ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیوں کہ شفق احمر کو معیار قرار دینے والے جملہ حضرات اُسے سوا گھنٹہ سے اُوپر نہیں لے جاتے ہیں آپس میں بھی وہ سب باہمی تضاد کے شکار ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ ایک گھنٹہ میں ختم ہوتا ہے بعض کے نزدیک پونے گھنٹہ میں ختم ہوتا ہے اور جو زیادہ طول دیتے ہیں اُن کے نزدیک سوا گھنٹہ میں ختم ہو جاتا ہے میں نے خود آج سے بیس پچیس سال قبل ایک مستند شافعی المذہب باخدا درویش (سید عبدالمغنی نَوَّرَاللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف) سے پوچھا تھا تو اُنہوں نے پونے گھنٹہ میں شفق احمر کا وقت ختم ہو کر شافعی مذہب کے مطابق وقت عشاء داخل ہونے کا فرمایا تھا۔ ایسے میں اِس خطہ کے حنفی المذہب کہلانے والے چاہے دیو بندی مکتب درس سے مربوط ہو یا بریلوی زاویہ فکر سے کیوں کہ اِن دونوں سے خواہی وناخواہی آزاد و بیرون کوئی حنفی موجود نہیں ہے۔ علماء و عوام کے لیے لمحہ فکریہ ہے کہ حنفی المذہب کہلاتے ہوئے بھی مذہب حنفی سے منحرف ہونے کا کیا جواز ہو سکتا ہے۔ ایسے میں بغیر سمجھے شفق احمر و ابیض کی گردان کرنے والوں کو اپنی اصلاح کرانا چاہیے۔

اَللّٰھُمَّ وَفِّقْ لَنَا وَلَھُمْ وَاَنْتَ الْمُوَفِّقُ لَا تَوْفِیْقَ اِلَّا مِنْکَ یَااَرْحَمَ الرّٰحِمِیْن وَصَلَّی اللّٰہُ تَبَارَکَ وَتَعَالٰی عَلٰی حَبِیْبِہٖ مُحَمَّدٍ وَّآلِہِ الطَّیِّبِیْنَ وَصَحَابَتِہٖ اَجْمَعِیْنَ

وَاَنَاالْعَبْدُالضَّعِیْفُ...... پیر محمد چشتی

16/03/2004

حوالہ جات

(1)فتاویٰ ردالمحتار،ج1،ص 272

(2)عینی شرح بخاری، جلد11، صفحہ44

(3)مسلم وبخاری

(4)الصحاح الستہ کتاب الصلٰوۃ باب الاذان

(5)مشکوٰۃشریف،باب اعتصام والسنہ، ص 27

(6)فتاویٰ ردالمحتار، جلد2، صفحہ110

(7)عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری،جلد 11،صفحہ66،مطبوعہ بیروت،بحوالہ المستدرك للحاکم،فتاوٰی ردالمحتار،جلد1،صفحہ272

☆☆☆☆☆

انسٹالمنٹ ،بینکوں،اویڈنٹ فنڈ کے متعلق استفتاء

کیا فرماتے ہیں علماء دینِ متین بیچ اِن مسائل کے، چونکہ مندرجہ ذیل مسائل سے تقریباً ہر شخص کا روزمرہ کے معاملات میں عموماً سابقہ رہتا ہے اِس لیے جواب دوٹوک اور ابہام سے پاک ہو تو خلق خدا بہتر انداز سے مستفیض ہو سکے گی اور دین مبین کی واضح راہ پہ چلنا آسان ہوگا۔

پہلا مسئلہ:۔ زید، عمر سے ایک چیز قسطوں پر خریدتا ہے، اصل قیمت اس چیز کی فرض کریں نقد ادائیگی کی صورت میں 100 روپے ہے، لیکن عمر اِس شرط پہ چیز دیتا ہے کہ قیمت کی ادائیگی اگر قسطوں کی صورت میں ہو تو مذکورہ چیز کی قیمت 150 روپے ہوگی۔ دونوں کی رضامندی سے سودا اور ادائیگی کی مدت طے ہو کر عمل درآمد ہو جاتا ہے، آیا اس قسم کے سودے۔ سودی کاروبار کے زمرہ میں آتے ہیں یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ:۔ آج کل کمرشل بینکوں نے لوگوں کی سہولت کے لیے ایسی اسکیمیں متعارف کی ہیں جس میں بینک ایک شخص کو مخصوص حد تک رقم ادا کرتا ہے اور وہ شخص مختلف ضروریات کی چیزیں مثلاً کار، ٹیلی وژن، موبائل وغیرہ مختلف اداروں سے خریدتا ہے یا بینک اپنے طور پر خرید کر دیتا ہے اور وہ شخص بعد میں بینک کو اصل قیمت سے زائد رقم قسطوں میں ادا کرتا ہے۔ کیا یہ سودی لین دین ہے یا نہیں۔ اور یہ بھی واضح کر دیں کہ یہ سودا بھی ویسا ہی ہوگا جیسا کہ زید اور عمر میں سودا طے ہوا تھا۔ اگر یہ دونوں قسم کے لین دین حرام ہیں تو کیوں؟ اور حلال ہیں تو کیسے؟ جواب دوٹوک مرحمت فرمائیں۔

تیسرا مسئلہ:۔ حکومتی اور دیگر ادارے اپنے ملازمین کی تنخواہ سے ایک مخصوص حصہ رقم کا کاٹ کراتنا ہی اپنی طرف سے شامل کرتے ہیں اور اسطرح یہ رقم باہمی رضامندی سے آجر کے پاس ایک مخصوص کھاتے جسے ''پراویڈنٹ فنڈ'' کہا جاتا ہے، میں جمع ہوتی رہتی ہے اور کل جمع شدہ رقم پر سود، مارک اپ

،منافع یا جو بھی اسے کہہ لیں وہ بھی شامل ہوتا رہتا ہے، ریٹائرمنٹ پر کل جمع شدہ رقم بمع سود، منافع یا مارک اپ ملازم کو لوٹا دیجاتی ہے۔

اب اس مسئلہ میں فریقین میں سے کسی کی بھی کوئی مجبوری نہیں ہے اور نہ ہی کسی کا استحصال ہو رہا ہے، سب کچھ ملازمین کی فلاح کے لیے ہے۔

بعض علماء اس فنڈ میں اصل رقم پر زائد رقم کو سود بتلا کر حرام قرار دیتے ہیں اور بعض علماء اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ اکثریت لوگوں کی اِن معاملات میں پریشان ہے اور ایک عجیب مخمصے میں بتلا ہیں۔ اگر پراویڈنٹ فنڈ پر منافع حرام ہے تو کیوں؟ اور اگر حلال ہے تو کیسے؟

جواب دوٹوک اور مفصل مرحمت فرمائیں اور یہ کہ مہربانی کرکے ماہنامہ آوازِ حق کی قریبی اشاعت میں اسے شامل کریں تو عین نوازش ہوگی۔

دُعا گو..... محمد سلیم، بلنگ آفیسر، سوئی نادرن گیس پشاور، E / 35 سید احمد کالونی (غلہ منڈی) پشاور صدر

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

جواب:۔ پیش نظر سوال نامہ دراصل تین جزئیات پر مشتمل ہے اوّل یہ کہ نقدی قیمت پر بازار نرخ کے مطابق ۱۰۰ روپیہ کی چیز سو میں بیچنے والا شخص اُسے اُدھار پر 150 میں بیچے تو اس کا شرعی حکم یہ ہے کہ نہ صرف 150 میں بیچنا جائز بلکہ دوسو میں بلکہ اس سے بھی زیادہ قیمت پر بیچے تب بھی شریعت مقدسہ میں اُس پر کوئی گرفت نہیں ہے، کوئی کراہت، کوئی حرمت اور عدم جواز کی کوئی صورت بھی موجود نہیں ہے۔

دورِ حاضر کے جن حضرات نے اِسے سود کہہ کر ناجائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے اُنہیں اللہ معافی دے کہ اُنہوں نے قدیم فقہاء کرام کی بعض عبارات سے دھوکہ کھایا ہے اس لیے کہ اسلاف کی عبارات کو سمجھنے کے لیے بھی علمی بصیرت کا ہونا ضروری ہے۔ جس کے بغیر ہر کسی کو ایسا مغالطہ لگ سکتا ہے۔ لہٰذا پیش نظر سودا ازروئے شرع بلاشک وتردد جائز ہے۔ جیسے فتاویٰ فتح القدیر میں ہے؛

''وَلَوْبَاعَ كَاغَذَةً بِالْفٍ يَجُوْزُ وَلَا يُكْرَهُ''

اگر کوئی شخص اپنے مملوکہ ایک عدد کاغذ کو ہزار میں فروخت کرے پھر بھی بلا کراہت جائز ہے۔

اس کا بلا کراہت جائز ہونا چونکہ نص سے ثابت ہے جیسے اللہ کے حبیب نبی اکرم رحمتِ عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا؛

''اَلْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ''(1)

لین دین کے ہر دونوں فریق با اختیار ہیں۔

اِس قسم نصوص کی بنیاد پر نہ صرف فتاویٰ ردالمختار کا مذکورہ حوالہ بلکہ اُس کے علاوہ بھی قدیم فقہاء کرام کی متعدد کتابوں میں اِس کے جواز کے ساتھ تصریحات موجود ہیں جس وجہ سے ہم نے بھی سائل کی خواہش کے مطابق دوٹوک جواب دے دیا۔ جبکہ دوسرے اور تیسرے سوال کا جواب سائل کی منشاء کے مطابق دوٹوک ہونا اس لیے مشکل ہے کہ یہ دونوں بالترتیب بینک کاری اور گورنمنٹ ملازمت سے مربوط مسائل کے زمرہ میں شمار ہوتے ہیں اور یہ دونوں تثلیث پرست انگریز کی ایجاد اور ڈیڑھ دوسو سال سے مروّج ہونے کی بنا پر قدیم فقہاء کرام کی کتابوں میں اِن کا کوئی نام ونشان نہیں ہے ایسے میں دوسرے نت نئے جنم پانے والے مسائل کی شرعی حیثیت معلوم کرنے کی ذمہ داری کی طرح اِن کی بھی شرح ترویج کے تناسب سے حقیقی مفتیان کرام پر اِن کی شرعی حیثیت کی تشخیص کی ذمہ داری عائد ہوتی رہی اور مدت ایجاد کے مذکورہ دورانیہ کی مختلف تاریخوں میں مسلمانوں نے اپنے وقت کے مفتیان کرام کی طرف رجوع کیا تو ان کا جواب ایک دوسرے سے مختلف رہا لیکن اِس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جس کا جواب درست نہ ہو وہ گناہ گار، خطا کار اور عذاب کے سزاوار ہیں نہیں ایسا ہرگز نہیں کیوں کہ حقیقی مفتیانِ کرام کی مسئولیت فقط اتنی ہے کہ وہ کسی ذہنی ترجیح کے بغیر صرف اور صرف شریعت مقدسہ کی بالادستی وترجیح کو پیش نظر رکھ کر اِس قسم کے مسائل کی تشخیص کے لیے سب سے پہلے بالترتیب شرعی مآخذ کی روشنی میں دیکھے اور بار بار دیکھے تسلی بخش دلیل معلوم نہ ہونے پر سلف صالحین کی تشریحات وجزئیات

کے ضمن میں اشباہ ونظائر پر غور کرے اِس میں بھی کچھ نہ ملے تو پھر اپنی خداداد فکری صلاحیت کو بروئے کار لاتے ہوئے اِس قسم کے مسائل کے ہم نوع اُن مسائل واحکام کے پس منظر وعِلل یعنی اُن میں پوشیدہ مصالح العباد کا تعین کرے جن کا واضح ثبوت مآ خذ شرعیہ سے ملتا ہو۔ مفتیان کرام کی شرعی ذِمہ داری اِس کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اِس مسئولیت کو انجام دینے میں اگر ان کی کاوش عنداللہ درست ہوتی ہے تو اُنہیں اِس پر دو چند اجر وثواب مل جاتا ہے۔ ایک لوجہ اللہ فکری کاوش کی کلفت اُٹھانے کا دوسرا حق کو پہنچنے کا اور غلط ہونے پر صرف اِس کاوش فکری کا اجر وثواب پاتا ہے۔ بہر حال گناہ وعذاب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور اس قسم اجتہادی مسائل میں متضاد احکام کے فتویٰ ظاہر کرنے والے حقیقی مفتیان کرام کے یہ فتویٰ عوام کے لیے شرعی دلیل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ عنداللہ وعندالرسول حق اُن میں سے صرف ایک ہوتا ہے تاہم دوسرے کو قطعی طور پر غلط نہیں کہا جاسکتا۔ اِس قسم کے جملہ مسائل میں ہر حقیقی مفتی اور اُس کے متبعین چاہے مُصیب ہو یا مُخطیٔ اپنے موقف کے حق ہونے پر غالب گمان رکھنے کے ساتھ دوسرے کے غلط ہونے پر ظنِ غالب رکھتے ہیں یا دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اپنے موقف کے حق ہونے پر ظن کے درجہ میں تصدیق ہونے کے ساتھ دوسرے کے حق ہونے کا وہم کے درجہ میں تصور ہوتا ہے۔ جس کا لازمی نتیجہ ہے کہ عنداللہ وعندالرسول مصیب ہونے کے باوجود اپنے موقف کے 100% درست اور واقعی ہونے پر قسم اُٹھانے کی کسی کو جرات ہوسکتی نہ دوسرے کے غلط وباطل ہونے کی۔ ایسے میں سائل ہذا کی خواہش کے مطابق اِس قسم اجتہادی مسائل میں دوٹوک فتویٰ صادر کرنا جو قطعی ویقینی ہو کسی بھی حقیقی مفتی کے لیے ممکن نہیں ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ دورِ حاضر میں الٰہیات کے حوالہ سے اِنحطاط ہے بالخصوص اِس ملک میں زیادہ تر ایسے لوگ مفتی بنے پھر رہے ہیں جنہیں دیکھ کر اہل علم شرم محسوس کرتے ہیں۔ جنہیں اُصولِ دین اور فروعِ دین کی کوئی تمیز نہیں ہے نہ ضروریاتِ اسلامیہ اور ضروریاتِ مذہبیہ کی تفریق جنہیں قطعیات اسلامیہ کے شرعی احکام کی سمجھ ہے نہ ظنیات مذہبیہ کی پہچان۔ غالب اکثریت میں یہ پیش پا اُفتادہ حضرات اپنی مسلکی

ضروریات اور ذہنی یا ماحولیاتی ترجیحات کو اصل اسلام قرار دیکر دوسروں کو اسلام سے نکالنے، اجتہادی مسائل کو یقینی بتانے اور ظنی مسائل کو قطعی کا درجہ دیکر دوٹوک بے اعتدالی میں مبتلا چلے آ رہے ہیں جس کے نتیجہ میں عام لوگوں کو بھی اس قسم اجتہادی مسائل میں دوٹوک اور قطعی فتویٰ کی خواہش ہوتی ہے جو اُن کی ماحولیاتی مجبوری ہے ورنہ اِس قسم اجتہادی مسائل سے متعلق اسلامی فتوؤں کی شرعی حیثیت وہی ہے جس کی تفصیل میں نے پیش کردی۔ عوام کی رہنمائی کے لیے اتنا کافی ہے اور اہل علم حضرات کو کامل اشارہ مل گیا کہ اِسے پیش نظر رکھ کر وہ علم الکلام اور اصول فقہ کی کتابوں سے مزید تسلی حاصل کر سکتے ہیں۔

اس ضروری وضاحت کے بعد سوال نامہ ہٰذا کی دوسری صورت سے متعلق اِس وقت تین علماء کرام کے منفی فتوے میرے پیش نظر ہیں جن میں کمرشل بینکوں سے مربوط اس کاروبار کو بغیر کسی شرعی دلیل کے دوٹوک الفاظ میں سود اور حرام قطعی قرار دینے کی ناجائز جسارت کی گئی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اگر اُن کا نام لے کر رد کیا جائے تو ناانصافی نہ ہوگی۔ لیکن کس کس کا رد کریں شریعت مقدسہ کو اپنے رجحان طبع کے تابع بنانے والے اِس قسم حضرات سے پورہ ملک بھرا ہوا ہے۔ حقیقی مفتیوں کا منصب نام کے مفتی اور بے حقیقتوں نے سنبھالا ہوا ہے مسلم معاشرہ کی چاروں طرف نیم خواندہ علماء چھائے ہوئے ہیں اور اجرائے فتویٰ جیسے اہم ترین منصب پر بے حقیقت ''گندم نما جوفروش'' مسلط ہیں اِس لیے نفس مسئلہ کا جواب لکھنے پر اکتفا کرتا ہوں۔ وہ یہ ہے کہ بینک کا کسی کو نقدی کی شکل میں یا مال تجارت خود خرید کر فروختگی کے لیے دینے کی متعدد صورتیں ہو سکتی ہیں؛

پہلی صورت:۔ بینک نقدی بطور قرض یا سامان تجارت بطور اُدھار دیکر اصل لاگت پر مخصوص شرح منافع قسطوں میں وصول کرے اگر یہی صورت ہے تو اس کے ربویٰ وحرام ہونے میں کوئی شک نہیں ہے اور اِس کے جواز کے لیے اجتہاد کرنا بھی حرام ہے کیوں کہ اس کے ربویٰ وحرام ہونے پر صریح نص موجود ہے۔ جیسے کنز العمال میں ہے؛

''کُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفِعَةً فَهُوَ رِبًا'' (2) جو قرض بھی نفع کھینچ لائے وہ ربوٰی ہے۔
یہ حدیث اگر چہ خبر واحد ہے لیکن بلا تخصیصِ مسلک جملہ فقہاء اسلام نے اِس پر عمل کیا ہے۔ جس وجہ سے اِس کا مدلول و مفہوم اجماعی و متفقہ اور غیر متنازعہ حکم قرار پاتا ہے۔ جبکہ کسی بھی قابل استدلال خبر واحد اور نصِ شرعی کے مقابلہ میں کسی مجتہد کو قیاس و اجتہاد کرنا حرام ہے تو پھر اس قسم متفقہ حدیث کی موجودگی میں اُس کے برعکس کوئی سوچ بھی نہیں سکتا۔

دوسری صورت:۔ بینک کی طرف سے دی جانے والی رقم یا سامان اُس کے نکاس کرنے والے شخص یا ادارہ کو قرض و اُدھار نہ ہو بلکہ بینک کی اپنی ملکیت و تصرف میں اس طرح سے ہو کہ متعلقہ ادارہ یا شخص بینک کا عملہ و کارندہ ہو جو اِس کاروبار کے منافع میں سے مخصوص شرح منافع خود وصول کر کے اصل سرمایہ مع جملہ منافع قسطوں میں بینک کو دے رہا ہے، اگر ایسی صورت ہے تو پھر اس کے عدم جواز کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے چہ جائیکہ اُسے ربوٰی و حرام کہا جائے بلکہ بالیقین جائز کاروبار ہے۔

تیسری صورت:۔ بینک کی طرف سے دی جانے والی یہ نقدی و سامان مال مضاربت ہو جس کو دیا جا رہا ہے۔ وہ اِسے چلا کر منافع میں بینک کے ساتھ شریک ہو اور اپنا حق لے کر بینک کا حق قسطوں میں اُسے دے رہا ہو اِس کو بھی ناجائز نہیں کہا جا سکتا بلکہ جملہ فقہاء اسلام کی کتب فقہ میں بیان شدہ اصول مضاربت کے مطابق ہونے کی بنا پر جائز کاروبار ہے۔ یہاں پر مضاربت کی شکل میں ایک صورت اور بھی ہو سکتی ہے جو تفصیل طلب ہونے کے ساتھ حقیقی مفتیانِ کرام کی فقاہت کا امتحان بھی ہے۔
سائل ہٰذا نے چوں کہ اُس کے ساتھ کوئی تعرض نہیں کیا ہے لہٰذا ہم بھی اُس معرکۃ الآراء مقتضاء وقت کا اشارہ دے کر سوال نامہ ہٰذا کے جواب کو مضاربت نامہ میں تبدیل کرنا نہیں چاہتے ہیں۔

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ پراویڈنٹ فنڈ اپنی جملہ مرّوجہ شکلوں کے ساتھ جائز ہے۔ گورنمنٹ کے حوالہ سے اِس میں عدم جواز کی کوئی وجہ موجود ہے نہ ملازمین کے حوالہ سے اِس خطہ میں انگریز دورِ اقتدار سے متعارف یہ اندازِ اُجرت صرف اور صرف ملازمین کے مستقبل کی بہتری کے لیے ہے بنیادی

طور پر اِس کے مندرجہ ذیل تین اجزاء ہیں؛

پہلا:۔ ملازمین کے لیے نام زد تنخواہوں سے روکے جانے والا مخصوص حصہ۔

دوسرا:۔ اِس کے مساوی گورنمنٹ خزانہ سے اُس میں ملائے جانے والا حصہ۔

تیسرا:۔ اِن دونوں کی شرح منافع میں سے اُس میں شامل کیے جانے والا حصہ۔

اِن تینوں میں سے کسی ایک کا بھی حرام و ربوی ہونے کا قطعاً کوئی امکان نہیں ہے ایسے میں اِس فنڈ کے سود و ربوی ہونے کا فتویٰ دینا لوگوں کے لیے پریشانی پیدا کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے کیوں کہ سود و ربوئ کا تصور وہیں پر ہوسکتا ہے جہاں جانبین سے لین دین کرنے میں کسی ایک فریق کو بلا عوض نفع پہنچے اور دوسرے فریق کو نقصان جبکہ یہاں پر اِن تینوں اجزاء کے حوالہ سے جو کچھ ہو رہا ہے صرف اور صرف گورنمنٹ کیطرف سے ہو رہا ہے اور یہ پورا پورا فنڈ ریٹائرڈمنٹ کے بعد ملازمین کو ملنے سے قبل از اوّل تا آخر اِن تینوں اجزاء کی واحد مالک گورنمنٹ ہی ہے اور ایک مالک اپنی ملک میں زیادتی کرے یا کمی کریں ہر طرح تصرف کرسکتا ہے ناجائز ہونے کا تصور ہی پیدا نہیں ہوتا چہ جائیکہ ربوی وحرام ہو۔

ریٹائرڈمنٹ سے پہلے ملازمین کا اِس فنڈ کے ساتھ جو تعلق ہے وہ صرف اور صرف استحقاق کا ہے ملکیت کا نہیں۔ اِس کی ایسی مثال ہے جیسے ایک شخص کا ایک ہی بیٹا ہو جو اُس کی مدت الحیات میں اُس کے ماترکہ کا بطور وارث مالک ہونے کا استحقاق تو رکھتا ہے لیکن بالفعل مالک نہیں ہے کیوں کہ موت سے قبل اُس کا باپ ہی بلاشرکت غیر اُس کا مالک ہے۔ اِس وقت پراویڈنٹ فنڈ کے حوالہ سے دو اچھے خاصے اہل علم حضرات کے فتوے میرے سامنے ہیں جن میں اِس پورے کھاتہ کو ہی سود و ربوئ قرار دیا گیا ہے۔ (فَاِلَی اللّٰہِ الْمُشْتَکٰی)

اِن حضرات اور اُن کے متبعین ومقلدین کی توجہ کے لیے، نیز اِس فنڈ کا سود و ربوئ اور ہر قسم ناجائز ہونے سے پاک ومحفوظ ہونے پر فقہاء قدیم کے اندازِ استدلال کے مطابق تفصیلی دلیل پیش کرنا

ضروری سمجھتا ہوں، وہ اس طرح ہے؛

شرعی حکم:۔ گورنمنٹ ملازمین کے لیے پراویڈنٹ فنڈ کے جملہ شقوق سود و ربوٰی سے پاک وحلال ہیں۔

صغریٰ:۔ اِس لیے کہ یہ ایک فریق کا اپنی ملک میں ایسا جائز تصرف ہے جس میں کسی اور کو نقصان نہیں ہے۔

کبریٰ:۔ ایک فریق کا اپنی ملک میں ایسے جائز تصرف کے تمام شقوق سود و ربوٰی سے پاک وحلال ہوتے ہیں جس میں کسی اور کا نقصان نہ ہو۔

مستند نتیجہ:۔ لہٰذا گورنمنٹ ملازمین کے لیے پراویڈنٹ فنڈ کے جملہ شقوق سود و ربوٰی سے پاک وحلال ہیں۔

حَرَّرَہُ العَبدُالضَّعِیف

پیر محمد چشتی ...... دارالعلوم جامعہ غوثیہ معینیہ بیرون یکہ توت پشاور

25/4/2005

حوالہ جات

(1) مشکوٰۃ شریف، کتاب البیوع، ص 244

(2) کنز العمال، ج6،ص 238پر حدیث نمبر 15516

☆☆☆☆☆

علم الغیب المطلق اور مطلق علم غیب کے مابین تفریق

میرا سوال یہ ہے کہ اس تحریر میں علم الغیب المطلق کو اللہ تعالیٰ کی صفت مختصہ قرار دے کر غیر اللہ سے نفی کی ہے اور اسی کو ان تمام آیات واحادیث کا مورود قرار دیا ہے جن میں غیر اللہ سے علم غیب کی نفی کی گئی ہے۔ اس کے مقابلہ میں مطلق علم غیب کو لغوی مفہوم میں غیر اللہ کے لیے ممکن اور ان نصوص کا مورود مراد بتایا ہے جن میں غیر اللہ کے لیے علم غیب کا ثبوت ملتا ہے۔

اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ علم الغیب المطلق اور مطلق علم غیب ایسے ہی ہیں جیسے الشئ المطلق اور مطلق الشئ جبکہ فلسفہ کے حصہ منطق کے ماہرین نے الشئ المطلق اور مطلق الشئ کے مابین فرق یہ بتایا ہے کہ الشئ المطلق ہر وہ کلی ہے جو اپنے کسی ایک فرد کی موجودگی سے بھی موجود ہو سکتی ہے لیکن اس کے انتفاء وعدم کے لیے تمام افراد کا منتفی ہونا ضروری ہے اور مطلق الشئ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ ہر وہ کلی ہے جو اپنے کسی ایک فرد کی موجودگی سے بھی موجود ہو سکتی ہے اور کسی بھی فرد کے منتفی ہونے سے منتفی ہو سکتی ہے۔ جیسے سید المحققین میر زاہد نے الحواشی الزاہدیہ علی ملا جلال اور الحواشی الزاہدیہ علی شرح المواقف میں بالترتیب لکھا ہوا ہے؛

''اَنَّ الْـمُطْلَقَ یُوْخَذُ عَلٰی وَجْهَیْنِ الْاَوَّلُ اَنْ یُوْخَذَ مِنْ حَیْثُ هُوَ وَلَا یُلَاحَظُ مَعَهُ الْاِطْلَاقُ وَحِیْنَـئِذٍ یَصِحُّ اِسْنَادُ اَحْكَامِ الْاَفْرَادِ اِلَیْهِ لِاِتِّحَادِهٖ مَعَهَا ذَاتًا وَ وُجُوْدًا وَهُوَ بِهٰـذَا الْاِعْتِبَارِ یَتَـحَقَّقُ بِتَحَقُّقِ فَرْدٍ وَیَنْتَفِیْ بِانْتِفَائِهٖ وَهُوَ مَوْضُوْعُ الْقَضِیَّةِ الْـمُهْـمَـلَةِ اِذْ مُوْجِبَتُهَا تَـصْـدُقُ بِصِـدْقِ الْجُزْئِیَّةِ الْمُوْجِبَةِ وَسَالِبَتُهَا تصدق بِـصِـدْقِ السَّـالِبَةِ الْـجُزْئِیَّةِ وَالثَّانِی اَنْ یُّوْخَذَ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ مُطْلَقٌ وَیُلَاحَظُهٗ مَعَهٗ الْاِطْلَاقُ وَحِیْـنَـئِذٍ لَایَصِحُّ اِسْنَادُ اَحْكَامِ الْاَفْرَادِ اِلَیْهِ لِاَنَّ الْحَیْثِیَّةَ الْاِطْلَاقَةَ تَابٰی

عَنْهُ وَهُوَ بِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ يَتَحَقَّقُ بِتَحَقُّقِ فَرْدٍ مَّا وَلَا يَنْتَفِي بِانْتِفَائِهِ بَلْ بِانْتِفَاءِ جَمِيْعِ الْاَفْرَادِ وَهُوَ مَوْضُوْعُ الْقَضِيَّةِ الطَّبْعِيَّةِ'' (1)

الحواشی الزاہدیہ علی شرح المواقف کے الفاظ یہ ہیں؛

''اَنَّ الْمُطْلَقَ يُلَاحَظُ عَلٰى وَجْهَيْنِ اَلْاَوَّلُ مُلَاحَظَتُهٗ مَعَ الْاِطْلَاقِ لَا بِاَنْ يَكُوْنَ الْاِطْلَاقُ قَيْدًا لَهٗ وَاِلَّا لَا يَبْقٰى مُطْلَقًا بَلْ بِاَنْ يَكُوْنَ عُنْوَانًا لِمُلَاحَظَتِهٖ وَ شَرْحًا لِحَقِيْقَتِهٖ وَالثَّانِي مُلَاحَظَتُهٗ مِنْ حَيْثُ هُوَ مِنْ غَيْرِ اَنْ يُّلَاحَظَ مَعَهُ الْاِطْلَاقُ وَهٰذَا وَجْهُ الْفَرْقِ بَيْنَ مُطْلَقِ الشَّيْئِ وَالشَّيْئِ الْمُطْلَقِ'' (2)

اہل علم جانتے ہیں کہ منطقی مسائل حقائق سے عبارت ہیں جن کا خلاف نہ کبھی ہوا ہے نہ کبھی ہوسکتا ہے لیکن اس تحقیق میں علم الغیب المطلق کو اللہ تعالیٰ کی صفت مختصہ قرار دینا منطق کے اس اصول کے سراسر خلاف ہے ورنہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کو بعض مغیبات کا علم ہے بعض کا نہیں ہے حالانکہ یہ اسلامی عقیدہ کے ساتھ متصادم اور نصوص قطعیہ کے منافی بلکہ ضرورت دینی سے بھی انکار ہے جس کا تصور ہی کوئی مسلمان نہیں کرسکتا۔ مہربانی کرکے اس کی وضاحت کی جائے۔

السائل...... محمد یعقوب مولانا خطیب جامع مسجد ملت اسلامیہ گلزار مدینہ متصل گورنمنٹ ہائی سکول نمبر۲، ہشت نگری پشاور شہر

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اس کا جواب یہ ہے کہ الشئی المطلق اور مطلق الشئی کے حضرت السید میر محمد الزاہد نور اللہ مرقدہ کے بیان کردہ مذکورہ احکام نہ منطق کے مسلمہ مسائل کے زمرہ میں شمار ہیں نہ ان کی پابندی مسلمانوں پر لازم ہے اور نہ ہی قرآن وسنت اور بزرگانِ دین کی اجماعی ویقینی تعبیرات کو ان پر منطبق کرنا ضروری ہے ایسے میں یہ اعتراض بے حقیقت اشتباہ برائے اشتباہ کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ الشئی المطلق اور مطلق الشئی کو منطقی اُصول سمجھ کر شرعی مسائل کو ان پر

منطبق کرنے کی کوشش کرنا سطحی فکر کی روش ہے۔

اولاً:۔ ان کو منطقی مسئلہ کہنا ہی غلط ہے کیوں کہ منطق کا کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہے جو قبل الانتقال الی العربیت فلسفہ یونانی میں موجود نہ ہو جبکہ ان اصطلاحات کا نام ونشان بھی اس میں نہیں ہے اور نہ ہی انکے مذکورہ احکام کا کوئی ذکر موجود ہے یہی وجہ ہے کہ بعد الانتقال الی العربیت بھی منطق کے بنیادی مسائل میں ان کا کوئی اتا پتا نہیں ملتا۔ محض اس بنا پر انہیں منطقی مسئلہ سمجھنا کہ حضرت السید میر محمد الزاہد یا ان جیسے کچھ حضرات نے منطق و معقول کی کتابوں میں ان کو ذکر کیا ہے۔ ہرگز تقاضاً انصاف نہیں ہے کیوں کہ کسی بھی فن میں مذکور ہونے والے تمام مسائل اس کے بنیادی مسائل نہیں ہوتے کیوں کہ بنیادی مسائل اور ان کی تحقیق و تجزیہ کے لیے ذکر کیے جانے والے مسائل، اعتبارات اور گوشہ ہائے سخن جدا جدا چیزیں ہیں۔ کوئی فن ایسا نہیں ہے جو غیر فنی باتوں سے خالی ہو۔ منطق و معقول کی کتابوں میں الشئی المطلق اور مطلق الشئی کا جو تذکرہ ہوا ہے یہ بھی ایسا ہی ہے اس کی مثال منطق کی کتابوں میں ہی مذکور بحث دلالت، اقسام دلالت، لفظ مفرد و مرکب، حقیقت و مجاز اور مرتجل و منقول جیسے مباحث ہیں۔ منطق و معقول کی کتابوں میں مذکور ہونے کے باوجود ان کا مسائل منطقیہ نہ ہونے سے سب آگاہ ہیں۔ یہاں تک اصل سوال کا جواب آ گیا کہ علم غیب المطلق کو اللہ تعالیٰ کی صفت مختصہ قرار دینے سے منطق کے کسی اُصول، کسی مسئلہ اور کسی بھی قاعدہ کی خلاف ورزی نہیں ہے کہ خلافِ حقیقت ہوتا۔

الشئی المطلق اور مطلق الشئی کی حقیقت:۔

ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ حضرت السید میر محمد الزاہد المتوفی 1162ھ کی مذکورہ کتب میں بیان شدہ الشئی المطلق اور مطلق الشئی کی جدا جدا حقیقتوں کے ساتھ اس کے پس منظر اور مالہ و ماعلیہ سے بھی پردہ اٹھائیں تا کہ اس حوالہ سے پیدا ہونے والے جملہ شکوک وشبہات کا ازالہ ہو سکے۔ وہ اس طرح ہے کہ لغت ومحاورہ کی زبان میں ان دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے جس کے مطابق الشئی المطلق میں شئی موصوف ہے اور مطلق اس کی صفت ہے جس کا استعمال تقاضاً طبعی کے عین مطابق ہے یعنی موصوف

پہلے اور صفت بعد میں مذکور ہوئے ہیں جبکہ مطلق الشئی میں برعکس ہے، بہر تقدیر شئی موصوف اور مطلق اس کی صفت ہونے میں اہل لسان کا قطعاً کوئی اختلاف متصور نہیں ہے۔ جس کے مطابق ان دونوں طریقہ ہائے استعمال سے متکلم کا بنیادی مقصد ایک ہی ہوتا ہے لُغت ومحاورہ کی زبان میں اس معنوی یگانگت کے باوجود حضرت میر محمد الزاہد جیسے محققین عقلیہ کی مذکورہ تفریق کے فلسفہ کو سمجھنا بھی منطق و معقولات کے ساتھ دلچسپی رکھنے والے حضرات کے لیے ایک چیلنج ہے جس کی حقیقت تک رسائی اس کے پس منظر کو سمجھے بغیر ممکن نہیں ہے۔ منطق کے حصہ تصورات کے بنیادی مسائل میں یہ چیز شامل ہے کہ کلیات خمسہ کو بیان کرنے کے بعد ان میں سے ہر ایک کو کلی منطقی، کلی طبعی، کلی عقلی پر تقسیم کر کے کلیات کی پندرہ قسمیں بیان کی جاتی تھیں۔ مثال کے طور پر ''اَلْاِنْسَانُ کُلِی ''میں لفظ کلی کا جو مفہوم لفظ انسان کے مفہوم پر محمول ہو رہا ہے وہ کلی منطقی ہے اور اس کا معروض وموضوع یعنی ''اَلْاِنْسَانُ الکلی '' کلی عقلی ہے۔ اسی طرح منطق کے حصہ تصدیقات کی اقسام القضایا میں قدماء مناطقہ کے نزدیک قضیہ مہملہ اور قضیہ طبعیہ دونوں کا موضوع کلی طبعی کو قرار دیا گیا ہے تو ظاہر ہے کہ کلی طبعی ایک ہی حیثیت سے ان دونوں کے لیے موضوع ہو نہیں سکتی لہٰذا دونوں میں کلی طبعی کی جدا جدا حیثیتوں کی تعیین وپہچان کی ضرورت محسوس کی گئی۔ جو حضرت السید میر محمد الزاہد سمیت جملہ محققین فن کے مطابق اس طرح ہے کہ کلی طبعی جو حقیقت میں کلی منطقی کے لیے معروض وموضوع ہے بجائے خود دو حیثیتوں کی حامل ہے جن میں سے؛

پہلی حیثیت:۔ معروض من حیث انه معروض ہے جس میں عارض کی خصوصیت کا نہیں بلکہ کلی طبعی کے صرف اور صرف وصف معروضیت کا اعتبار ہے عارض ومحمول کچھ بھی ہو۔

دوسری حیثیت:۔ معروض من حیث انه معروض هذاالکلی ہے۔

اور مفہوم کلی بالیقین معقولات ثانیہ کے زمرہ میں ہونے کی وجہ سے اس کے معروض وموصوف کا موجود فی الخارج ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ایسے میں ''اَلْاِنْسَانُ کُلِی ''جیسے کسی بھی قضیہ کا موجود فی

الخارج یا قضیہ خارجیہ ہونے کا بھی کوئی سوال پیدا نہیں ہوسکتا بلکہ یہ قضیہ ذہنیہ کے سوا اور کچھ نہیں ہے جبکہ قضیہ مہملہ نہ صرف ذہنیہ بلکہ ذہنیہ، خارجیہ اور حقیقیہ میں سے ہر ایک کی صلاحیت رکھتا ہے۔ نیز قضیہ مہملہ میں درحقیقت کلی طبعی کے افراد پر حکم ہوتا ہے یعنی جو محمول وعارض ہوتا ہے وہ افراد کی صفت ہوتا ہے کلی طبعی کی نہیں لہٰذا قضیہ مہملہ میں کلی طبعی ظاہری طور پر موضوع ومعروض اور اپنے افراد کے لیے عنوان و پہچان ہونے کے سوا کوئی حیثیت نہیں رکھتی ایسے میں ''الانسان کلی'' جیسے قضایا کو مہملہ کہنے کا کوئی جواز ہی نہیں ہے کیوں کہ محمول وعارض یہاں پر کلی ہے جو افراد کی صفت نہیں ہوسکتی ایسے میں ''اَلْاِنْسَانُ کُلِّیٌّ'' جیسے قضایا قضیہ طبعیہ کی خاص قسم ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہیں جو ہمیشہ قضیہ ذہنیہ ہوتے ہیں۔

قضیہ طبعیہ کی اس صورت کے علاوہ ایک اور صورت بھی ہے جس کی تفصیل اس طرح ہے کہ کلی طبعی کی مذکورہ دو حیثیتوں میں سے پہلی حیثیت یعنی مَعْرُوْض مِنْ حَیْثُ اَنَّہٗ مَعْرُوْضٌ کے اندر پھر تین اعتبارات کا امکان موجود ہے؛

پہلا اعتبار:۔ الطبیعت المعروضة من حیث ھی ھی ہے جس میں متضاد اعتبارات اور عموم کا قطعاً کوئی لحاظ نہیں ہوتا اس میں حمل کبھی مصنوعی ہوتا ہے کبھی طبعی۔ مصنوعی کی مثال جیسے ''اَلْاِنْسَانُ زَیْدٌ، عَمْرٌو، بَکْرٌ'' وغیرہ جو قضیہ حملیہ ہونے کے باوجود درجہ اعتبار سے قطعاً ساقط ہے کیوں کہ اس میں حمل غیر فطری ہے۔ حمل طبعی کی مثال جیسے ''اَلْاِنْسَانُ اَسْوَدُ'' یہ قضیہ حملیہ مہملہ کی ایک خاص قسم ہے۔ یہاں پر قابل توجہ بات یہ ہے کہ حمل مصنوعی ہو یا طبعی، قضیہ مہملہ ہو یا غیر مہملہ اور محمول خاص ہو یا عام بہر تقدیر محمول مذکور ہونے سے قبل اس کا ظاہری موضوع ان دونوں صورتوں میں کلی طبعی متصف بوصف الوجود ہوسکتی ہے نہ متصف بوصف العدم یعنی موجود بھی نہیں ہے اور معدوم بھی نہیں یعنی لا موجود، لا معدوم۔ کلی طبعی کا یہ وہ مرتبہ ہے جس میں ارتفاع نقیضین کے جواز کا قول کیا جا سکتا ہے۔ لیکن محمول مذکور ہو جانے کے بعد کلی طبعی کی معروضیت بھی اسی کے مطابق ہوتی ہے کیوں کہ یہ اس کے

ساتھ ذاتاً بھی اور وجوداً بھی متحد ہے کیوں کہ ''اَلْحَمْلُ اِتِّحَادُ الْمُتَغَائِرَیْنِ مَفْهُوْمًا فِی الْمِصْدَاقِ'' کا فطری تقاضا اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ کہ وہ معروضیت کے وصف میں محمول کی نوعیت و کیفیت کے مطابق ہو۔ مثال کے طور پر محمول مفرد ہو تو اس کا ماصدق علیہ بھی مفرد ہوگا اور محمول کے متعدد ہونے کی صورت میں اس کا ماصدق علیہ بھی متعدد ہوگا۔ گویا اس کے تحقق کے لیے کسی ایک فرد کا تحقق کافی اور انتفاء کے لیے کسی ایک فرد کا منتفی ہونا بھی کافی ہے جو مطلق طبیعت کا حکم ہے مثال کے طور پر ''اَلْاِنْسَانُ فِیْ خُسْرٍ'' جو قضیہ مہملہ موجبہ ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا ظاہری موضوع جو مطلق طبیعت انسانی ہے وصف خسران کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتی بلکہ خسران کے ساتھ متصف ہونا صرف اور صرف اس کے ماصدق علیہ اور افراد کا خاصہ ہے جس کے لیے ظاہر میں مطلق طبیعت انسانی کو موضوع بنایا گیا ہے جس کے کسی ایک فرد کا بھی وصف خسران کے ساتھ متصف ہونے پر یہ حکم درست ہوسکتا ہے اِسی طرح ''اَلْاِنْسَانُ لَیْسَ فِیْ خُسْرٍ'' جو قضیہ مہملہ سالبہ ہے اس کے صدق کے لیے بھی مطلق طبیعت انسانی کے کسی ایک فرد کا معروض الخسران نہ ہونا کافی ہے۔ یہی حال ''اَلْاِنْسَانُ اَسْوَدُ'' اور ''اَلْاِنْسَانُ لَیْسَ بِاَسْوَدَ'' جیسے ان تمام قضایا کا ہے جن میں بظاہر کلی طبعی مطلق الطبیعت کے درجہ میں موضوع ہے جبکہ حقیقت میں محمول کے ساتھ وہ خود نہیں بلکہ اس کے افراد متصف ہیں کہ یہ سب کے سب قضیہ مہملہ کی خاص قسم ہیں۔

دوسرا اعتبار:۔ وہ اَلطَّبِیْعَتُ الْمَعْرُوْضَةُ مِنْ حَیْثُ هِیَ هِیَ ہے جس سے مراد متضاد اعتبارات کا اس انداز کے ساتھ حامل ہونا ہے کہ حیثیت کا تعلق صرف اعتبار کے ساتھ ہو معتبر کے ساتھ نہیں۔ عنوان میں ہو معنون میں نہیں، لحاظ میں ہو ملحوظ میں نہیں، تصورِ اضافت کے ساتھ ہو ترکیب اضافی کے ساتھ نہیں اور تصور اِتصاف کے ساتھ ہو ترکیب توصیفی کے ساتھ نہیں۔ یہ کلی طبعی کا وہ مرتبہ ہے کہ جس میں اجتماع نقیضین کے جواز کا قول کیا جاسکتا ہے مثال کے طور پر ''الانسان کلی'' کہنا بھی ممکن تھا اور ''الانسان جزئی'' کہنا بھی ممکن تھا اسی طرح ''الانسان نوع'' کہنا بھی ممکن تھا اور '' الانسان

لیس بنوع ‘‘ کہنا بھی ممکن تھا الغرض محمول کو ذکر کرنے سے قبل موضوع جو کلی طبعی ہے کا اتصاف اس قسم تمام متضاد اوصاف کے ساتھ ہونے کا اعتبار ممکن تھا لیکن محمول کے مذکور ہو جانے کے بعد وہی ایک متعین ہو جاتا ہے اور بالفعل متعین ہو جانے والا المحمول اگر کلی کی صفت ہے یعنی جزئیات و افراد پر اس کا حمل درست نہ ہو تو اس انداز سے ترکیب پانیوالا قضیہ طبعیہ قرار پاتا ہے گویا یہ قضیہ طبعیہ کی دوسری قسم ہے۔
مثال کے طور پر ’’الانسان نوع ‘‘ یا ’’الانسان کلی ‘‘ جیسے قضایا اس میں شامل ہیں اور اگر جزئیات و افراد کی صفت ہے مثال کے طور ’’الانسان اسود ‘‘ ’’الا نسان ابیض ‘‘ جیسے تمام قضایا تو اس انداز سے ترکیب پانے والا قضیہ مہملہ قرار پاتا ہے۔ گویا یہ قضیہ مہملہ کی دوسری قسم ہے۔

تیسرا اعتبار:۔ وہ اَلطَّبِيْعَتُ الْمَعْرُوْضَةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ ہے۔ جس سے مراد یہ ہے کہ یہ حیثیت کلی طبعی کے عموم کے ساتھ متعلق ہے جیسے معنوی طور پر مشترکات میں ہوتا ہے۔ اور عموم سے متعلق یہ حیثیت بھی کلی طبعی کے صرف عنوان میں ہے معنون میں نہیں۔ لحاظ میں ہے ملحوظ میں نہیں، تصور اِتصاف میں ہے مرکبِ توصیفی میں نہیں اور تصور اضافت میں ہے ترکیب اضافی میں نہیں لہٰذا اس پر محمول ہونے والا مفہوم ہمیشہ کلی منطقی ہوتا ہے، جزئیات وافراد ہرگز نہیں ہو سکتے کیوں کہ یہاں پر موضوع ایسی کلی طبعی ہے جس میں کلیت، اطلاق اور عموم کا اعتبار ہے جبکہ جزئیات وافراد میں تخصیص و تقیید اور قیودات معتبر ہوتے ہیں جو عموم واطلاق کے منافی ہیں مثال کے طور ’’الانسان کلی‘‘ یا ’’الانسان نوع ‘‘ کی جانب محمول میں بالترتیب کلی منطقی اور نوع منطقی کے سوا اور کوئی شے مراد نہیں ہو سکتی۔ اس مرتبے میں کلی طبعی کو الطبیعت المطلقہ بھی کہتے ہیں جو الشئی المطلق سے مختلف نہیں ہے اور یہ ہمیشہ قضیہ طبعیہ کی موضوع ہوتی ہے جس سے ترکیب پانے والا قضیہ ہمیشہ قضیہ ذہنیہ ہوتا ہے یعنی قضیہ خارجیہ یا حقیقیہ ہونے کا امکان اس میں نہیں ہوتا کیوں کہ ان دونوں میں محکوم علیہ و موضوع جزئیات وافراد ہوتے ہیں جبکہ قضیہ طبعیہ کی اس قسم میں محکوم علیہ و موضوع وہ کلی طبعی ہے جو مُحیث ہے حیثیتِ عموم واطلاق کے ساتھ، یہ قضیہ طبعیہ کی تیسری قسم ہے۔ تو ظاہر ہے کہ اطلاق و تقیید کبھی

جمع ہوسکتی ہیں نہ ایک نوع کی کلیت وجزئیت اور خصوصیت وتعمیم۔ اِس تحقیق سے جہاں قضیہ مہملہ قدمائیہ کی دوقسمیں معلوم ہورہی ہیں وہاں قضیہ طبعیہ کا ہمیشہ قضیہ ذہنیہ ہونا بھی واضح ہورہا ہے۔ افراد وجزئیات کے ساتھ اُس کا قطعاً کوئی تعلق ہی نہیں ہوتا۔

یہ اہل فن کے جملہ محققین کا متفقہ موقف ہے جس میں کسی کو اعتراض ہے نہ کوئی اختلاف جس کا اظہار قاضی محمد المبارک المتوفی 1101ھ نے سلم العلوم کی عبارت ''وَهِيَ مِنْ حَيْثُ هِيَ لَيْسَتْ مَوْجُوْدَةً وَلَا مَعْدُوْمَةً وَلَا شَيْئاً مِنَ الْعَوَارِضِ فَفِي هٰذِهِ الْمَرْتَبَةِ ارْتَفَعَ النَّقِيْضَانِ'' کی تشریح کرتے ہوئے تین صفحات میں کیا ہے۔ ان حقائق کی موجودگی میں حضرت میر محمد الزاہد (نَوَّرَاللّٰهُ مَرْقَدَهُ الشَّرِيْف) کا یہ کہنا کیوں کہ قابل قبول ہوسکتا ہے کہ ''اَلشَّيْئُ الْمُطْلَقُ يَتَحَقَّقُ بِتَحَقُّقِ فَرْدٍ مَا وَلَا يَنْتَفِي بِانْتِفَائِهِ بَلْ بِانْتِفَاءِ جَمِيْعِ الْاَفْرَادِ''۔

تقلید جامد کی افسردہ روایت:۔ مذکورہ اشتباہ میں علم الغیب المطلق کو اللہ تعالیٰ کی صفت مختصہ اور مطلق علم غیب کو اس کے لغوی مفہوم میں غیر اللہ کے لیے ممکن قرار دینے کے اسلامی عقیدہ کو الشئی المطلق اور مطلق الشئی کے احکام پر قیاس کرکے جو اشتباہ پیش کیا گیا ہے اس کی بنیاد تقلید جامد کی افسردہ روایت پر قائم ہے۔ جس کی تفصیل اس طرح ہے کہ الشئی المطلق اور مطلق الشئی بالفاظ دیگر الطبیعت المطلقۃ اور مطلق الطبیعۃ کے حوالہ سے مناطقہ سے دوچیزیں منقول ہیں؛

پہلی چیز:۔ ان کی جداجد اتعریفیں ہیں، **دوسری چیز:۔** ان کے احکام ہیں۔

تعریفیں ان کی وہی ہیں جو ہم نے بیان کردیں جس میں نہ کوئی اعتراض ہے نہ کسی کو اختلاف جبکہ احکام کے بیان میں سید میر محمد الزاہد کا یہ کہنا کہ ''الشئی المطلق'' کا ''تَحَقُّقْ بِتَحَقُّقِ فَرْدٍمَا'' اور ''اِنْتِفَاءُ بِانْتِفَاءِ جَمِيْعِ الْاَفْرَادِ'' ہوتا ہے نہ صرف خلاف حقیقت بلکہ الشئی المطلق کی تعریف کے بھی منافی ہے کیوں کہ الشئی المطلق کے مفہوم عنوانی میں عموم واطلاق معتبر ہوتا ہے جبکہ افراد میں قیودات وتخصیص ہوتی ہے ایسے میں الطبیعۃ المطلقہ کے وجود کو اس کے افراد کے وجود پر اگرچہ فرد واحد ہی سہی موقوف

قرار دینا جمع بین الاضداد کے مترادف ہے جو ناممکن ہے۔ اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ السید میر محمد الزاہد نے کس تصور میں یہ لکھ دیا ہے؟ ہمیں اس پر افسوس نہیں کہ حضرت موصوف (نَوَّرَاللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف) نے ایسا کیوں لکھا ہے کیوں کہ وہ استاذ المشائخ والمناطقہ ہونے کے باوجود معصوم ہرگز نہیں تھے کہ مغالطہ وخطاؤں کا تصور ان سے نہ ہو سکے بلکہ ذوات قدسیہ معصوم انبیاء و مرسلین کے ماسوا ''اَلْاِنْسَانُ مُرَکَّبٌ مِنَ الْخَطَاءِ وَالنِّسْیَانُ'' کے عمومی اصول فطرت کے ماتحت ہونے کی بنا پر ایسا ہونا ممکن تھا لیکن قابل افسوس بعد والے وہ تمام حضرات ہیں جنہوں نے حقائق کی طرف پشت کر کے اسی کو حقیقت سمجھا، تقلید جامد کی افسردہ روایت کو سینہ سے لگایا اور حضرت موصوف کے حوالہ سے اس کو ہر جگہ دُہرایا۔ جس پر جتنا افسوس کیا جائے کم ہے، آنکھیں بند کر کے اکابر کی تقلید کرنے کی یہ کوئی ایک مثال نہیں ہے بلکہ اس جیسے بے شمار مسائل ایسے اور بھی موجود ہیں جن میں محض اکابر پرستی کی تقلید جامد میں گرفتار ہونے کی وجہ سے حقائق پر نظر رکھنے کی توفیق نصیب نہیں ہوتی۔

قابلِ صد آفریں ہیں حضرت بحر العلوم مدراسی، عبد الحلیم لکھنوی اور امام احمد رضا خان بریلوی جیسے تحقیق پسند حضرات کہ ان میں سے بعض نے صراحتاً اور بعض نے کنایۃً، بعض نے تفصیل اور بعض نے اجمال سے کام لیتے ہوئے حضرت موصوف کی اس خطائی کا پتہ دیا ہے۔ حضرت بحر العلوم مدراسی نے میر زاہد ملا جلال کی محولہ مذکورہ فی السوال عبارت سے متعلقہ تحریر میں بالتفصیل چار وجوہ سے اس پر رد کیا ہے۔ جس کے لیے کتاب (بحر العلوم علی المیر زاہد ملا جلال ص 36 تا 37) دیکھا جا سکتا ہے۔

ملا حسن نے تصور و تصدیق کی طرف تقسیم ہونے والے علم کی تشخص کے حوالہ سے حضرت موصوف پر رد کرتے ہوئے لکھا ہے؛

''ثُمَّ قَالَ ذٰلِکَ الْقَائِلُ فِی مَوْضِعِ آخرانَّ المقسم هو الطبيعة المطلقة دُوْنَ مُطْلَقِ الطَّبِیْعَتِ فَمَعَ اَنَّہٗ مُنَافٌ لِقَوْلِہٖ فِی ھٰذَا لِمَقَامِ یَرِدُ اَن المقسم بِالْحَقِیْقَتِ ھِیَ الطَّبِیْعَۃُ مِنْ حَیْثُ ھِیَ ھِیَ وَیُعَبَّرُ عَنْھَا بِمُطْلَقِ الشَّئِ لَاالشَّئی الْمُطْلَقِ

اَعْنِی الطَّبِیْعَةَ مِنْ حَیْثُ الْعُمُوْمِ"

اہل علم جانتے ہیں کہ اس مختصری عبارت میں کس لطافت کے ساتھ الشئی المطلق کے میر زاہد ملا جلال والے حکم پر رد کیا جارہا ہے۔ حضرت عبدالحلیم لکھنوی (نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف) نے ملاحسن کی مذکورہ تردیدی عبارت میں مذکور مطلق الطبیعۃ اور الطبیعۃ المطلقہ کی بالترتیب تعریف واحکام کی تفریق بتاتے ہوئے القول الاحسن میں لکھا ہے؛

"اَلْفَرْقُ بَیْنَھُمَا اَنَّ مُطْلَقَ الطَّبِیْعَةِ عِبَارَةٌ عَنْ نَفْسِھَا مَعَ عَزْلِ اللَّحْظِ عَنِ الْعَوَارِضِ حَتّٰی عَنِ الْاِطْلَاقِ اَیْضًا وَھُوَ یَتَحَقَّقُ بِتَحَقُّقِ الْاَفْرَادِ فِی الْخَارِجِ وَ یَنْتَفِی بِانْتِفَاءِ فَرْدٍ مَا وَیَسْرِی اِلَیْہِ اَحْکَامُ الْاَفْرَادِ. وَالطَّبِیْعَةُ الْمُطْلَقَةُ عِبَارَةٌ عَنِ الطَّبِیْعَةِ الْمَلْحُوظَةِ مَعَ الْعُمُوْمِ وَالْاِطْلَاقِ لَا بِاَنْ یَکُوْنَ الْاِطْلَاقُ جُزْءً وَھِیَ لَا تَتَحَقَّقُ فِی الْخَارِجِ وَلَا یَسْرِی اِلَیْھَا اَحْکَامُ الْاَفْرَادِ لِلْمُنَافَاتِ بَیْنَ الْعُمُوْمِ الْخُصُوْصِ "(3)

تقلید جامد کے حصار سے آزاد اہل انصاف پر واضح ہے کہ الشئی المطلق اور مطلق الشئی کی جدا جدا تعریفوں کے بعد ان کے احکام میں تفریق بتاتے ہوئے یہ جو کچھ لکھا ہے یہ حضرت السید میر محمد الزاہد سے میر زاہد ملا جلال میں منقول اور آنکھیں بند کر کے ان کی تقلید میں "اَلشَّئُ الْمُطْلَقُ یَتَحَقَّقُ بِتَحَقُّقِ فَرْدٍ مَا وَیَنْتَفِی بِانْتِفَاءِ جَمِیْعِ الْاَفْرَادِ "کو شہرت دینے والوں پر کیسے صریح رد ہے. جس میں اولاً "وَھِیَ لَا یَتَحَقَّقُ فِی الْخَارِجِ "کہہ کر رد کیا کہ خارج میں پائے جانے والے افراد کے ساتھ "الطَّبِیْعَةُ الْمُطْلَقَةُ "کے وجود کا قطعاً کوئی تعلق ہی نہیں ہے تا کہ کسی ایک فرد کے وجود سے یہ بھی موجود فی الخارج ہو سکے اور سب کے منتفی ہونے پر یہ بھی منتفی ہو سکے۔

ثانیاً:۔ "وَلَا یَسْرِی اِلَیْھَا اَحْکَامُ الْاَفْرَادِ "کہہ کر رد کیا کہ جب افراد کے احکام کا اس کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں ہے تو پھر "یَتَحَقَّقُ بِتَحَقُّقِ فَرْدٍ مَا وَیَنْتَفِی بِانْتِفَاءِ جَمِیْعِ الْاَفْرَادِ "کا کوئی

مقصد ہی نہیں رہتا۔

ثالثاً:۔ لِلْمُنَافَاتِ بَیْنَ الْعُمُوْمِ الْخُصُوْص کہہ کر رد کیا کہ جب الشئی المطلق میں عموم کا اعتبار ہے اور افراد میں ہمیشہ خصوص ہوتا ہے تو ایسے میں ''اَلشَّئی الْمُطْلَقُ یَتَحَقَّقُ بِتَحَقُّقِ فَرْدٍ مَا وَیَنْتَفِی بِانْتِفَاءِ جَمِیْعِ الْاَفْرَادِ'' کہنا جمع بین المتنافیین کے مترادف ہے۔ جو بجائے خود نا جائز و باطل ہے۔ حضرت امام احمد رضا خان فاضل بریلوی نے فتاوی رضویہ، جلد 13، صفحہ 176 تا 178 میں اپنے ہم عصر ایک غیر معیاری مفتی جس نے اپنے غلط فتویٰ کو درست ثابت کرنے کے لیے میر زاہد ملا جلال کی مذکورہ عبارت سے استدلال کی کوشش کی تھی پر رد بلیغ کرتے ہوئے احقاق حق کا حق ادا کیا ہے جس سے استفادہ کرنا نہ صرف زواہد ثلاثہ اور قاضی مبارک وملا حسن پڑھنے اور پڑھانے والے حضرات کی ضرورت بلکہ اصول کی کتابوں کے جن مقامات پر کلی طبعی اور الشئی المطلق و مطلق الشئی جیسے اعتبارات کا ذکر ہوتا ہے ان کے پڑھنے اور پڑھانے والے تمام حضرات کو پیش آنے والی جملہ مشکلات کا بھی حل ہے۔ (فَجَزَاهُ اللّٰهُ خَیْرَ الْجَزَآءِ)

الغرض حضرت السید میر محمد الزاہد کا یہ کلام خلاف حقیقت ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ آنکھیں بند کر کے ان کی تقلید کرنے والے حضرات نے اس کو بنیاد بنا کر جہاں کہیں بھی کلام کیا ہے وہ بھی متضاد، نا قابل فہم اور بے حقیقت ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے مثال کے طور پر میر زاہد امور عامہ کے محشی وحید الزمان نے ایک صفحہ پہلے حضرت السید میر محمد الزاہد کے مذکورہ کلام کو اپنی مَن پسند ترجیح کے اثبات کے لیے نقل کیا جس کے چند سطر بعد دوسرے صفحہ میں اس کے خلاف اصل حقیقت کو ظاہر کرنے پر مجبور ہوتے ہوئے لکھا ہے:

''لِاَنَّ الشَّئی الْمُطْلَقَ لَایُمْکِنُ تَحَقُّقُهُ فِی الْاَفْرَادِ لِاَنَّ الْحَیْثِیَّتَ الْاِطْلَاقِیَّةَ تَابٰی عَنِ التَّقْیِیْدِ'' (4)

ان حالات میں حضرت السید میر محمد الزاہد کے مذکورہ خلاف حقیقت کلام کو ہر جگہ دُہراتے پھرنے کا انجا

ایسے اشتباہات میں مبتلا ہونے کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔

خلاصۃ التحقیق بعد التفصیل:۔ الشئ المطلق میں کلی طبعی من حیث العموم والاطلاق معتبر ہوتی ہے جبکہ مطلق الشئ میں مِنْ حَیْثُ ھُوَ ھُوَ معتبر ہوتی ہے یعنی حیثیت دونوں میں اِطلاقی ہوتی ہے۔ تقییدی یا تعلیلی کسی ایک میں بھی نہیں ہے اس کے باوجود الشئ المطلق میں یہ حیثیت صرف عنوان میں ہے معنون میں نہیں اور لحاظ میں ہے ملحوظ میں نہیں جبکہ مطلق الشئ میں نہ عنوان میں ہے نہ معنون میں اس مفہومی تفریق کے علاوہ احکام کے اعتبار سے یہ ہے کہ؛

- قدماء مناطقہ کے مطابق بظاہر قضیہ طبعیہ اور قضیہ مہملہ دونوں کا موضوع کلی طبعی ہونے کے باوجود طبعیہ کا موضوع کلی طبعی من حیث الاطلاق ہے جبکہ مہملہ کا موضوع کلی طبعی من حیث ہو ہو ہے۔
- قضیہ طبعیہ اور مہملہ کی حقیقی پہچان وتمیم محمول کی جانب سے ہوتی ہے کہ جسکا محمول افراد کی صفت ہو وہ مہملہ اور جس کا محمول افراد کی صفت نہ ہو سکے وہ طبعیہ سمجھے جاتے ہیں اس حقیقت کی روشنی میں الشئ المطلق اور مطلق الشئ کے یہ احکام بھی وجود میں آ رہے ہیں۔
- الشئ المطلق اپنے افراد کے ساتھ حقیقی اتحاد نہیں رکھتا کہ دونوں کا وجود اور ذات ایک ہو جبکہ مطلق الشئ اپنے افراد کے ساتھ حقیقی اتحاد رکھتا ہے کہ افراد کے بغیر نہ اس کی ذات ہے نہ وجود۔ ایسے میں ایک اور حکم وجود میں آ رہا ہے۔
- الشئ المطلق کے وجود کا افراد کے وجود وعدم کے ساتھ کوئی ربط نہیں ہے یعنی افراد اس کے موجود ہو یا نہ ہو جو کچھ بھی ہو اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا وہ بہر تقدیر وجود ذہنی کے ساتھ موجود ہوتی ہے اور قضیہ طبعیہ ذہنیہ کے لیے موضوع ہوتی ہے۔

اِس کا محمول ہمیشہ کلی منطقی ہوتا ہے چاہے جس درجہ کی کلی ہی کیوں نہ ہو۔ جبکہ مطلق الشئ اپنی ذات اور وجود کے اعتبار سے متحد مع الافراد ہے لہٰذا اس کے خارجی وجود کے لیے کسی ایک فرد کی موجودگی بھی کافی

ہے اسی طرح نفی کے لیے کسی ایک فرد کی نفی بھی کافی ہے۔
اِس کے علاوہ پانچویں بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ الشئ المطلق اور مطلق الشئ منطق کے بنیادی مسائل میں ہرگز نہیں ہیں بلکہ یہ کلیات کے مختلف اعتبارات اور متعدد حیثیات ہیں جس کی ابتداء قضیہ طبعیہ اور مہملہ قدمائیہ کے موضوعات کے مابین مابہ الامتیاز کی پہچان کے لیے کی گئی تھی بعد میں عام طور پر استعمال ہونے لگے۔ کیوں کہ بظاہر ان دونوں قضیوں کا موضوع ایک جیسا ہے۔ جیسے ''اَلْاِنْسَانُ نَوْعٌ'' اور ''اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ'' جبکہ اول الذکر قضیہ طبعیہ اور ثانی الذکر قضیہ مہملہ ہے۔ تو ان کے باہمی تفریق کا واجبی تقاضا تھا کہ ان کے موضوع بھی مختلف ہوں۔ ایسے میں ارباب فن نے الشئ المطلق اور مطلق الشئ کے اعتبارات وحیثیات مذکورہ کا سہارا لے کر مہملہ قدمائیہ کو قابل فہم بنا دیا۔ قضیہ مہملہ قدمائیہ کی اس صعوبت فہم کو دیکھ کر متاخرین مناطقہ نے اِس کا عنوان بدل کر سہل الفہم بنا دیا کہ ''اَلْمُهْمَلَةُ مَاحُکِمَ فِیْهَا عَلَی الْاَفْرَادِ الْغَیْرِ الْمُبَیَّنَةِ الْکَمِیَّةِ'' (فجزاهم الله خیر الجزاء)

خلاصۃ الجواب بعد التحقیق:۔

سلف صالحین کے کلام میں جو کہا گیا ہے کہ علم الغیب المطلق اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے جو کسی بھی غیر اللہ کے لیے ممکن نہیں ہے چاہے ملک مقرب و نبی مرسل جیسی ماوراء العقل والحواس کمالات کے حامل ہی کیوں نہ ہو یہ اپنی جگہ درست ہے، اسلامی عقیدہ ہے اور ناقابلِ انکار حقیقت ہے اُس پر کیا جانے والا مذکورہ اشتباہ منطق کے حوالہ سے سطحی ذہن والے حضرات کے دماغ کی پیداوار اور بناء الغلط علی الغلط ہے کیوں کہ اشتباہ وارد کرنے والوں نے الشئ المطلق یعنی علم الغیب المطلق کے اس حکم کو پیش نظر رکھ کر ایسا کیا ہے۔ جو میر زاہد ملا جلال میں حضرت السید میر محمد الزاہد سے منقول ہے وہ چونکہ بجائے خود غلط ہے لہٰذا اس پر بنا ہونے والا اعتراض آپ ہی غلط قرار پائے ایسے میں فقہاء کرام سے لے کر طبقہ مفسرین تک اسلاف سے منقول اس کلام یعنی علم الغیب المطلق خاصۃ تعالیٰ کا جملہ اور اس کا مفہوم وحاصل مضمون جو ہے وہ الشئ المطلق کی حقیقی تعریف اور واقعی احکام کے عین مطابق ہے جس کی روشنی

میں "علم الغیب المطلق خاصۃ سبحانہ وتعالیٰ" کا جملہ قضیہ طبعیہ کے سوااور کچھ نہیں ہے جو وجود نفس الامری رکھنے کے ساتھ وجود ذہنی اور اعتقادی اور جملہ اہل اسلام کا قطعی ویقینی عقیدہ اسلامی بھی ہے، جس کا قضیہ خارجیہ یا حقیقیہ ہونے کا کوئی امکان ہی نہیں ہے۔ پیش نظر اعتراض کے جواب میں کلام اگرچہ طویل ہوا لیکن مقتضائے مقام تھا کیوں کہ الشئی المطلق اور مطلق الشئی کے ان الفاظ کو منطق کے مسائل میں سمجھ کر حضرت السید میر محمد الزاہد کے حوالہ سے جو غلط تاثر پیدا کیا گیا تھا اس کا ازالہ بغیر اس کے ممکن ہی نہیں تھا کہ ان دونوں الفاظ کی حقیقت، ان کا پس منظر اور میر زاہد ملا جلال میں ان کے بیان شدہ احکام کی حقیقت سے پردہ اٹھایا جاتا۔ اصل اعتراض کا جواب اگرچہ مختصر تھا لیکن اس کی حقیقت تک پہنچنے اور اس پر بصیرت حاصل کرنے کے لیے یہ سب کچھ ضروری تھا اس کی ایسی مثال ہے جیسے منطق کے حصہ تصورات میں مقصود اصلی معرف کے عوارضات ذاتیہ کے حوالہ سے معدودی چند باتوں کو جاننا ہوتا ہے لیکن اس مختصر سی بحث کو علی وجہ البصیرت سمجھنے کے لیے شروع سے لے کر معرف پہنچنے تک درجنوں مباحث سے گفتگو کی جاتی ہے۔ (فَلِلّٰہِ الْحَمْدُ اَوَّلًا وَاٰخِرًا ظَاھِرًا وَّبَاطِنًا)

وانا العبد الضعیف

پیر محمد چشتی، پشاور......07/08/2008

☆☆☆☆

حوالہ جات

(1) میر زاھد ملا جلال، ص110، مطبوعہ یوسفی ھند

(2) میر زاھد علی شرح المواقف، ص83، مطبوعہ مطبع علوی ھند

(3) القول الاحسن، ص27۔

(4) حاشیہ وحیدالزمان علی میرزاھد اُمور عامہ، ص46

ہاؤسنگ سکیمز سے متعلق سوال کا جواب

مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے ملک میں، دبئی و عرب امارات اور تقریباً ساری دنیا میں غیر مسلموں کے علاوہ مسلمانوں میں بھی بکثرت یہ تعامل جاری ہے، ہمارے کافی دین دار اہل صنعت وتجارت اس میں مبتلا ہیں۔ صورت حال یہ ہے کہ بلڈرز، ڈیولپرز اور ہاؤسنگ سکیمیں بنانے والے ادارے چھوٹے پیمانے سے لے کر ایک ایک کھرب روپے تک کے ملٹی پروجیکٹ بنا رہے ہیں۔ ایک فلیٹ سائٹ کے پروجیکٹ میں مثلاً ایک عام گاہک ایک فلیٹ بک کرتا ہے، جس کا ابھی خارج میں وجود نہیں ہے، پہلے گاہک کا معاملہ بلڈر کے ساتھ استصناع کا ہو جائے گا، جس کی شریعت میں گنجائش ہے اور مختلف شعبہ ہائے مصنوعات میں یہ تعامل جاری ہے۔ لیکن عام طور پر ان پروجیکٹ میں گاہک استثمار (Investement) کے لیے بکنگ کرتے ہیں اور بکنگ کے فوراً بعد یا کچھ عرصے بعد ان کو معقول منافع مل جائے تو وہ اسے کسی بھی تیسرے شخص پر فروخت کر دیتے ہیں اور اس طرح آگے فروخت کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور کبھی کوئی شخص انتہائی ذاتی ضرورت کی بناء پر بھی ایسا کرتا ہے، فلیٹ ابھی تیار نہیں ہوتا، بادی النظر میں یہ ''بیع معدوم'' ہے، جس کی حدیث پاک میں ممانعت آئی ہے کہ؛

''لَاتَبِعْ مَالَيْسَ عِنْدَكَ'' (سنن ابی داود، رقم الحدیث، 3497)

اصل بلڈر اس بیع وشراء کو تسلیم کرتا ہے اور قانوناً بھی یہ مسلم ہے، بلڈرز کے ریکارڈ میں ہر نئے مشتری کے نام پر کاغذات ملکیت منتقل ہو جاتے ہیں۔ یہ بلڈرز مدارس کو چندے بھی دیتے ہیں، مساجد بھی بناتے ہیں اور دیگر دینی کاموں میں بھی حصہ لیتے ہیں اور اہل مدارس وعلماء ان کے عطایا کو قبول کرنے میں نہ تامل کرتے ہیں اور نہ ہی حلال وحرام کے حوالے سے تحقیق وتفتیش کرتے ہیں بلکہ ان کے ممنون ہوتے ہیں، ان کی تحسین کرتے ہیں اور ان کے لیے دعائے خیر کرتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ اگر اس طرح کی تمام بیوع کو مذکورہ بالا نص حدیث کی بنیاد پر حرام قرار دیا جائے، تو مسلمانوں کی کثیر تعداد جن میں بظاہر اچھے خاصے دیندار لوگ شامل ہیں، ارتکاب حرام کی بناء پر فاسق وفاجر قرار پائیں گے، تو پھر آیا شرعاً ان کا متارکہ لازم ہوگا؟

یا ہم اسے تعامل اہل اسلام کی بناء پر مباح قرار دے سکتے ہیں؟ اس کی ممکنہ صورت یہ ہو سکتی ہے کہ پہلا گاہک اصل بلڈر کے ساتھ باہمی رضامندی سے اپنی بیع کا اِقالہ کرے اور بیع فسخ ہو جائے اور نیا گاہک اصل بلڈر کے ساتھ از سرِ نو ''بیع استصناع'' کرے۔ اس موقع پر اصل بلڈر یا دوسرا گاہک پہلے خریدار کو تبرع کے طور پر کچھ رقم ادا کرے اور یہ رقم دونوں کی باہمی رضامندی سے طے ہو یا قرار دیا جائے کہ پہلا گاہک چونکہ اپنے حق سے دستبردار ہو رہا ہے، اِس لیے اس کو کچھ معاوضہ دیا جائے لیکن پھر یہاں ''بیع حقوق'' کا سوال پیدا ہوگا اور اس کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ میں اُمید کرتا ہوں کہ آپ اپنے انتہائی قیمتی وقت میں سے چند زریں لمحات صرف کر کے اس مسئلے میں اُمت کی رہنمائی فرمائیں گے اور اگر حرام سے بچنے کی کوئی ممکنہ صورت نکل سکتی ہے تو اس کی نشاندہی فرمائیں گے، ہم آپ کے انتہائی تشکر اور ممنون ہوں گے۔۔ والسلام

از مفتی عبد الرزاق نقشبندی، بوساطت مفتی منیب الرحمٰن، رئیس دارالافتاء، دارالعلوم نعیمیہ، بلاک 15 فیڈرل ''بی'' ایریا، کراچی۔ برائے ''آوازِ حق'' پشاور

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

جواب:۔ مذکورہ سوال نامہ میں پیش نظر مسئلہ بالیقین اُن مسائل کے زمرہ میں شامل ہے جو انسانوں کی شرح پیداوار کے مطابق ضروریات زندگی کے حوالہ سے جنم پاتے رہتے ہیں اسلام کا خاتم الادیان ہونے کا مقتضاء یہی ہے کہ وہ مادی ترقی کے ان تمام مسائل کا حل بتائے ورنہ ختم النبوۃ کا کوئی فلسفہ ہی نہیں رہتا۔ (العیاذ باللہ)

اسلام کے اس اساسی عقیدہ کے مطابق ہر جدید سے جدید مسئلہ کا حل قرآن وسنت کی روشنی میں پیش کیا

جاسکتا ہے جس میں کامیاب ہونے کے لیے تفقہ فی الدین کی ضرورت ہے۔ علماء دین کے لیے موجودہ دور کے اس قسم جتنے بھی حل طلب مسائل ہیں کوئی عجیب چیز نہیں ہیں بلکہ تاریخ کے ہر دور میں مادی ومعاشی ترقی کے شرح تناسب کے مطابق ایسے مسائل جنم پا کر علماء وقت کو دعوت فکر دیتے رہے ہیں۔ ہر دور تاریخ کے علماء کرام چونکہ اپنے دوران حیات میں رونما ہونے والے مسائل کا حل پیش کرنے کے خصوصی ذمہ دار و مسئول ہوتے ہیں جس وجہ سے اُنہوں نے اپنے اپنے دورانِ حیات کے مادی ومعاشی میدانوں میں ترقی کے شرح تناسب سے پیدا ہونے والے مسائل کا حل پیش کرنے میں تفقہ فی الدین کا جوہر دکھائے ہیں جو اسلاف کے ذخیرہ فتاویٰ میں دستاویزی شکل اختیار کر چکے ہیں اور اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ ہر آنے والے دورِ ترقی میں پیدا ہونے والے مسائل کے جزئیات گزشتہ کے جزئیات سے مختلف ہونے کے باوجود کسی نہ کسی جہت سے اُن کے ہم نوع یا ہم جنس ضرور ہوتے ہیں جس وجہ سے ان کو ایک دوسرے کے اشباہ و نظائر کہا جاسکتا ہے ایسے میں دارالافتاء کی فقاہتی ذمہ داریاں گزشتہ سے زیادہ ہو جاتی ہیں۔ پیش نظر مسئلہ اُن مسائل سے زیادہ مشکل نہیں ہے جو سائنسی اور مادی ترقی کے شرح تناسب سے جنم پا کر فقہاء اسلام کو دعوت فکر دے رہے ہیں جیسے مالیاتی اداروں کے جدید معاملات، بینک کاری، انشورنس وغیرہ۔ جو حضرات تفقہ فی الدین، تفکر فی الاحکام اور تدبر فی النصوص کے اجتہادی فریضہ کو شجرہ ممنوعہ تصور کر کے لکیر کے فقیر بننے کی روش پر چل رہے ہیں وہ بالیقین اس قسم مسائل کا حل پیش کرنے سے قاصر ہیں اسلام کی نمائندگی کرنے سے عاجز ہیں اور حقانیت اسلام کیوالہ سے مسلمانوں کی رہنمائی کرنے سے درماندہ و پس ماندہ ہی ہونگے جبکہ اس فریضہ کو اپنانے والے حضرات کے لیے ایسے مسائل کا حل پیش کرنا کوئی خاص بات نہیں ہے۔ پیش آمادہ مسئلہ کو غور و فکر کی نظر سے دیکھا جائے تو یہ بیع مرابحہ کی جائز صورتوں سے مختلف نہیں ہے جس وجہ سے کوئی بھی مفتی اسے جائز قرار دیئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بڑے بڑے کارخانہ ہائے صنعت سے تیار ہونے والی مصنوعات اور

کاروباری مقاصد کے لیے تعمیر ہونے والی تعمیرات کے مکانات، دوکانات اور فلیٹس کے اولین خریدار کا سودا دو حال سے خالی نہیں ہے؛

پہلا حال:۔ سودا کرتے وقت میعاد مقرر کردی گئی ہو کہ ایک ماہ، دو ماہ، یا چند ماہ بعد متعلقہ ادارے کی مجاز اتھارٹی اُس کو خریدار کے حوالہ کر کے قبضہ دے گی۔

دوسرا حال:۔ میعاد مقرر نہیں کی گئی یا ایک ماہ سے کم دنوں کا بطور تعجیل خریدار پارٹی نے ذکر کیا ہو اور فروخت کنندہ ادارہ نے اُس کے ساتھ اتفاق کیا ہو۔ پہلی صورت میں یہ معاملہ بیع سَلَم کہلائے گا جبکہ دوسری صورت میں استصناع کہلائے گا۔

بہر تقدیر خرید و فروخت کا یہ معاملہ درست اور شرعی احکام کے مطابق ہے ان دونوں صورتوں میں معاملہ کے جائز و ناجائز ہونے کے حوالہ سے دو متضاد شرعی دلیلیں پائی جاتی ہیں۔ جن میں سے ایک قیاس جلی ہے جو مذکور فی السوال حدیث ''لَاتَبِعْ مَالَيْسَ عِنْدَکَ'' سے مستفاد اور بیع معدوم کے عدم جواز کے عمومی اُصول کا تقاضا ہے۔ جس کی تفصیل فقہی دلیل کی شکل میں اس طرح ہوگی کہ خرید و فروخت کی یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔ اسلئے کہ یہ معدوم کی بیع ہے اور معدوم کی ہر بیع ناجائز ہے۔ لہٰذا یہ دونوں بھی ناجائز ہیں جبکہ دوسری دلیل اس کی ضد اور مد مقابل ہے جس کو قیاس خفی اور استحسان کہا جاتا ہے جو حدیث تقریری اور عرف و تعامل الناس سے مستفاد ہے یعنی رحمتِ عالم ﷺ کے دورِ اقدس میں خرید و فروخت کے یہ دونوں طریقے لوگوں کے عرف و تعامل کے مطابق مروج تھے جس کو دیکھ کر اللہ کے حبیب ﷺ نے منع نہیں فرمایا اِس لیے کہ منع کرنے میں صانع و مستصنع کو اور بائع و مشتری کو حرج اور مشکل لاحق ہو سکتی ہے جو مزاج اسلام کے منافی ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَمَاجَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ'' (الحج،78)

نیز فرمایا؛ ''يُرِيْدُاللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَايُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ'' (البقرہ،185)

اس دلیل کی تحلیل و تجزیہ تفصیلی دلیل کی شکل میں اِس طرح ہوگا کہ خرید و فروخت کی یہ دونوں صورتیں

جائز ہیں۔ کیوں کہ یہ کسی فساد کے بغیر لوگوں کی ضروریات وحاجات اور مصالح کی تکمیل پر مشتمل ہیں اور کسی فساد کے بغیر لوگوں کی ضروریات وحاجات اور مصالح پر مشتمل ہر معاملہ جائز ہوتا ہے، الہٰذا یہ بھی جائز ہیں۔

ان دونوں دلیلوں میں سے دوسری کو اول پر ترجیح اس لیے ہے کہ اس کی علت کا اثر خفی وقلیل اور غیر متبادر الی الذہن ہونے کے باوجود معنوی قوت اس کی زیادہ قوی ہے کیوں کہ خرید وفروخت اور معاملات کے مشروع فی الدین ہونے کے شرعی فلسفہ کی تکمیل صرف اسی میں ہوتی ہے۔ بخلاف اول کے کہ اُس کی علت کی معنوی قوت کمزور وضعیف ہے کہ اس کے تقاضا پر عمل کرنے سے صانع ومستصنع اور بائع ومشتری کو حرج ہوسکتا ہے جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کو گوارا نہیں ہے۔ جب استحسان بالعرف والتعامل کی بنیاد پر پیش آمدہ مسئلہ میں متعلقہ کسی بھی مصنوع کے اولین خریدار کے ساتھ سودا درست قرار پایا تو اُس کے بعد دوسرے اور تیسرے خریدار کے ہاتھ پر اُس مبیع ومصنوع کو فروخت کرنے کی ہر صورت جائز قرار پائے گی لیکن سودا کی نوعیت پہلے سے جدا ہوگی کیوں کہ بڑی بڑی صنعتی کمپنیوں کا اپنی مصنوعات کو فروخت کرنے کے لیے قیمت کی پیشگی وصولی کا جو اندازِ عمل مروّج ہے اُس کے مطابق اولین خریدار کے ساتھ یہ معاملہ استصناع کا یا بیع سَلَم کا تھا جبکہ دوسرے اور تیسرے اور چوتھے کے ہاتھ پر بالترتیب مرابحت کا ہے اور اہل علم جانتے ہیں کہ عقد مرابحت کے ناجائز ہونے کی کوئی صورت بھی یہاں پر موجود نہیں ہے اور ایسا بھی نہیں ہے کہ عقد مرابحت اپنے مورد ومحل کے اعتبار سے بیع صرف کے ساتھ خاص ہو نہیں ایسا تصور فقہ اسلامی میں ہرگز نہیں ہے بلکہ رفع موانع کے بعد بیع صرف سے لے کر بیعِ سَلَم اور عقد استصناع تک ہر ایک میں ہوسکتا ہے۔ البتہ سُؤفہم کی بناء پر مندرجہ ذیل اشکالات پیدا ہوسکتے ہیں۔ اِس لیے اصل جواب کو بے غبار کرنے کی خاطر مناسب سمجھتا ہوں کہ اُن کا بھی پیشگی جواب پیش کر کے شکوک وشبہات کے زاویوں کا انسداد کروں۔

ایک شبہ یہ کیا جاسکتا ہے کہ اولین سودے کے مشتری کا دوسرے گاہک پر اُسے فروخت کرنا اور دوسرے

کا تیسرے پر فروخت کرنا اس لیے جائز نہیں ہوسکتا کہ یہاں مبیع پر مشتری کا قبضہ ثابت نہیں ہے کیوں کہ جس چیز کو یکے بعد دیگرے خریدا جا رہا ہے وہ یا وجود میں ہی نہیں آیا ہے یا موجودگی کی صورت میں اصل بائع کے قبضہ سے ابھی نکلی ہی نہیں ہے جب اولین بائع کے قبضہ سے نکلی ہی نہیں ہے تو پھر اولین مشتری کے قبضہ کا تصور ہوسکتا ہے نہ اس کے بائع ہونے کا، یہی حال آگے دوسرے اور تیسرے سودا کا بھی ہے ایسے میں اولین سودا کو عقد استصناع یا عقد سلم قرار دے کر اُس کے بعد والے سودوں کو عقد مرابحت قرار دینے کا کیا جواز ہوسکتا ہے؟

اِس کا جواب یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں اولین سودا کو بیع سلم یا عقد استصناع کے طور پر جائز قرار دینے کے بعد اولین مشتری کے قبضہ کی نفی کا تصور غلط ہے کیوں کہ معروضی حالات کے مطابق اُس نے اصل بائع کو وہ چیز اُس شخص کو سپرد کرنے کا کہا ہوا ہوتا ہے بلکہ تحریری دستاویزات کی شکل میں موثق کیا ہوا ہوتا ہے جس پر اُس نے آگے منافع پر بیچنا ہوتا ہے۔ اور اہل علم جانتے ہیں کہ بعد انعقاد العقد مشتری کا بائع کو "یہ کہہ دینا کہ یہ فلاں کو سپرد کر دو" مشتری کا قبضہ قرار پاتا ہے۔ جیسے فتاویٰ بہارِ شریعت، ج 11، ص 49، مطبوعہ مکتبہ اسلامیہ اُردو بازار لاہور میں لکھا ہوا ہے۔

جب اولین مشتری کا اولین بائع کو اپنے گاہک خریدار یعنی دوسرے مشتری کو قبضہ سپرد کرنے کے لیے کہنے اور اُس کو دستاویزی شکل دینے سے اُس کا قبضہ ثابت ہوا تو آگے بھی اسی طرح ہوتا جائے گا کیوں کہ کوئی اور شے وجہ تفریق نہیں ہے۔ ایسے میں مبیع کے غیر مقبوض ہونیکا تصور اشتباہ برائے اشتباہ سے زیادہ کوئی وزن نہیں رکھتا۔

اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ شریعت مقدسہ کی روشنی میں قبضہ کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقی، دوسری حکمی۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ کسی قابل نقل و حمل مبیع کو قبل القبض یعنی مبیع کو اپنے قبضہ میں لائے بغیر آگے فروخت کرنا جائز نہیں ہے لیکن بعد البیع مبیع کے حوالہ سے مشتری کے بہت سے کردار اور تصرفات خود ایسے ہیں جو قائم مقام قبضہ ہیں جسکے بعد مشتری کے لیے عند الشرع قبضہ کا حکم آپ ہی ثابت ہوجاتا

ہے۔ مثال کے طور پر مشتری کا بائع کو اُسے کسی اور کے پاس ودیعت یا امانت یا اجارہ پر رکھنے کو کہنے یا اُس کو سپرد کرنیکا کہنے سے اُس کا قبضہ ثابت ہو جاتا ہے۔ جس پر فتاویٰ عالمگیری کی مندرجہ ذیل عبارت شاہد عدل ہیں؛

''وَلَوْاَوْدَعَ الْمُشْتَرِی عِنْدَ اَجْنَبِیٍّ اَوْ اَعَارَہٗ فَاَمَرَ الْبَائِعَ بِالتَّسْلِیْمِ اِلَیْہِ یَصِیْرُ قَابِضًا کَذَافِی مُحِیْطُ السَّرْخَسِی. اِذَا قَالَ الْمُشْتَرِی لِلْبَائِعِ قُلْ لِلْعَبْدِیَعْمَلُ لِیْ کَذَا فَاَمَرَہُ الْبَائِعُ فَعَمِلَ صَارَالْمُشْتَرِی قَابِضًا کَذَافِی الْمُحِیْطِ رَجُلٌ اِشْتَرٰی عَبْدًااَوْلَمْ یَقْبِضْہُ فَاَمَرَالْبَائِعَ اَنْ یَّھِبَہٗ مِنْ فُلَانٍ فَفَعَلَ الْبَائِعُ ذٰلِکَ وَدَفَعَہٗ اِلَی الْمَوْھُوْبِ لَہٗ جَازَتِ الْھِبَۃُ وَیَصِیْرُالْمُشْتَرِی قَابِضًاوَ کَذَالَوْاَمَرَالْبَائِعُ اَنْ یُّوَاجِرَمِنْ فُلَانٍ فَعَیَّنَ اَوْلَمْ یُعَیِّنْ فَفَعَلَ جَازَ وَصَارَالْمُسْتَاجِرُقَابِضًا لِلْمُشْتَرِی اَوَّلًا ثُمَّ یَصِیْرُ قَابِضًالِنَفْسِہٖ'' (فتاویٰ عالمگیری، ج3، ص20، کتاب البیوع)

بالخصوص اِس عبارت میں مذکور آخری جزیہ تو پیش نظر مسئلہ کے عین مطابق ہے کہ دونوں میں دوسرے شخص کا قبضہ اولاً پہلے سودا کے مشتری کا حکمی قبضہ قرار پانیکے بعد دوسرے کا قبضہ قرار پا رہا ہے۔ حکمی قبضہ کے ثبوت کے لیے اس قسم جزئیات کی موجودگی میں پیش نظر معاملہ کو تصرف فی المبیع بدون القبضہ کہنا ہرگز انصاف نہیں ہے۔ حکمی قبضہ کی اس حقیقت کو دیکھ کر فقہاء کرام نے قبضہ کی دوقسموں کے ساتھ تصریح کی ہے۔ جیسے فتاویٰ ردالمختار میں فرمایا؛

''وَقَدْ یَکُوْنُ الْقَبْضُ حُکْمِیًا'' (فتاویٰ ردالمختار، ج4، ص47)

ہدایہ کتاب البیوع میں ہے؛ ''وَالْمَعْدُوْمُ قَدْ یُعْتَبَرُ مَوْجُوْدًا حُکْمًا''

فقہ اسلامی میں موجود ان تصریحات کی موجودگی میں اسے بیع معدوم کہنا انصاف ہے نہ غیر مقبوض کہنا بلکہ حکمی طور پر موجود بھی ہے مقبوض بھی۔

دوسرا اشتباہ یہ کیا جاسکتا ہے کہ اولین سودا کی صورت تو بیع سلم یا عقد استصناع قرار پا کر جائز ہوسکتی ہے

لیکن اُس کے بعد اول خریدار کا دوسرے شخص پر اور دوسرے کا تیسرے پر مرابحۃً بیچنے کے لیے مبیع کی موجودگی ضروری ہے جبکہ یہاں پر بعض صورتوں میں وہ وجود میں ہی نہیں آیا ہوا ہوتا ہے ایسے میں اسے بیع مرابحہ قرار دینے کا کیا جواز ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جس ضرورت کی بنیاد پر اولین سودا میں اُسے حکماً موجود قرار دیا جاتا ہے۔ جیسے ہدایہ میں ہے "وَالْمَعْدُوْمُ قَدْ يُعْتَبَرُ مَوْجُوْدًا حُكْمًا" جس کی تشریح کرتے ہوئے کفایہ شرح ہدایہ نے لکھا ہے "وَبَيْعُ الْمَعْدُوْمِ قَدْ يَجُوْزُ لِلْحَاجَةِ"

اسی طرح عنایہ شرح ہدایہ نے بھی اس کی تشریح کرنے کے بعد لکھا ہے؛

"اَلْمُسْتَصْنَعُ الْمَعْدُوْمُ جُعِلَ مَوْجُوْدًا حُكْمًا لِلتَّعَامُلِ"

وہ بعد والے ہر سودا میں موجود ہے یعنی مبیع کی موجودگی کی دو صورتیں ہیں۔ **پہلی** حقیقتاً اور بالفعل موجود ہو۔ دوسری حکماً موجود ہو۔ یہاں پر بائع ومشتری کے بدلنے کے باوجود اصل مبیع ایک ہے جس میں کوئی تبدیلی آئی ہے نہ کوئی تغیر واقع ہوا ہے اور ہر مرحلہ کے بائع ومشتری میں سے ہر ایک کا جائز مقصود و ضرورت اُسی ایک میں پوشیدہ ہے ایسے میں پہلے سودے کے جواز کے لیے ثابت ہونے والا وجود حکمی بعد والے تمام مراحل میں معتبر قرار پاتا ہے کیوں کہ اصل مبیع کی وحدت کے ساتھ علت جوازِ بیع بھی سب میں ایک ہے۔

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ حَرَّرَهُ الْعَبْدُ الضَّعِيفُ

پیر محمد چشتی

11-11-2008

☆☆☆☆☆☆